

La república imaginada

Representaciones culturales y discursos políticos en la época de la independencia

IEP
INSTITUTO DE ESTUDIOS PERUANOS

La república imaginada.

Representaciones culturales y discursos políticos en la época de la independencia

Rolando Rojas

La república imaginada

Representaciones culturales y discursos políticos en la época de la independencia



Serie: Estudios Históricos, 73

Horacio Urteaga 694, Lima 11

Telf.: (51-1) 332-6194

www.iep.org.pe

ISBN: 978-9972-51-666-5

Primera edición digital: Diciembre 2017

Índice



Agradecimientos y dedicatoria



Este libro no habría sido posible sin el apoyo de amigos y colegas que me alcanzaron referencias bibliográficas, comentarios críticos y aliento en el proceso de investigación. La base de esta publicación fue la tesis de maestría que presenté a la Unidad de Posgrado de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM). Ahí debo agradecer a mi asesor, el doctor Cristóbal Aljovín de Losada, por su constante supervisión y apoyo en el proceso de redacción. Borradores de los capítulos fueron presentados en los cursos de la maestría y quiero agradecer las observaciones y críticas de mis profesores Iván Millones, Eduardo Toche, María Emma Manarelli, Francisco Quiroz Chueca y Fernando Armas Asín. La escritura final de la tesis fue realizada en compañía de Betty Rivera Caro, a quien agradezco profundamente por todo su cariño y paciencia durante los años que nos tocó estar juntos. Una versión preliminar de la tesis fue leída y comentada gentilmente por Carlos Contreras, Scarlett O'Phelan, Cecilia Méndez y Carmen Mc Evoy, a quienes agradezco sus críticas y sugerencias. El recordado profesor Miguel Maticorena fue un interlocutor que siempre estuvo presto a escucharme y a compartir generosamente su amplia biblioteca. Charles Walker tuvo la gentileza de leer un borrador de este libro y hacer críticas y sugerencias que espero haber incorporado satisfactoriamente en esta versión final. A mi queri-

do cuñado Weber de Barros Junior, por su atenta lectura y sugerencias gramaticales para mejorar la redacción. Las gracias también a José Carlos Rivas, quien me ayudó a conseguir diversos documentos sobre la educación de los sectores populares; y a mi colega César Pérez-Albela por su generosa ayuda bibliográfica. Los errores u omisiones de este libro, por supuesto, son responsabilidad del autor.

Gracias a una subvención del Think Tank Initiative y del Instituto de Estudios Peruanos (IEP) pude cubrir algunos vacíos de la tesis, actualizar su bibliografía y darle forma de libro. Aquí quiero agradecer a Marcos Cueto, Roxana Barrantes y Manuel Glave por apoyar esta propuesta editorial. Marcos Cueto supervisó el proceso de conversión de la tesis en libro. A él debo agradecerle no solo por sus lúcidos comentarios, sino también por su generosidad y su amistad. Tuve la oportunidad de presentar los planteamientos de este libro en una "mesa verde" del IEP, donde recibí los valiosos comentarios de Carlota Casalino, Fernando Armas, Carlos Contreras, Ramón Pajuelo, Mari Burneo y el historiador chileno Julio Pinto. En el IEP he contado, asimismo, con un ambiente muy estimulante para la investigación y el diálogo académico. Por ello no puedo dejar de reconocer el compañerismo de Natalia González, Carolina de Belaunde, Mariana Eguren, Marcos Garfias, Ricardo Cuenca, Tania Vásquez, Raúl Hernández y Úrsula Aldana. Ludwig Huber y Odín del Pozo se encargaron de la edición con gran profesionalismo y amistad. Gracias también al lector anónimo que evaluó el borrador de este libro y observó diversos puntos críticos y erratas que me he

esforzado en corregir. Si algunas de sus observaciones no están resueltas en esta versión, se debe enteramente a mi obstinación.

Aunque casi para el final, no menos importante ha sido el apoyo de mi madre, Leonarda Rojas Cosio, de mis hermanas Margot, Tania y Eveline, y de mi hermano Jorge. Este libro es también una obra familiar. A ellos mis cariños y mi gratitud. Mención especial merece Antonio Zapata, quien fue miembro del jurado de la tesis y mi profesor en la maestría. Conocí a Toni en Villa El Salvador cuando él dictaba el curso de "Historia de las revoluciones" en la Universidad Libre de Villa El Salvador, una suerte de universidad popular en la que diversos profesionales y académicos enseñaban gratuitamente materias de las ciencias sociales y humanidades. Allí pude escuchar en mi adolescencia, entre otros, a Henry Mitrani, Juan Dejo, Mariana Bazo, Jorge Frisancho y Marina Rodino. Fue en estos cursos donde se definió mi vocación por las ciencias sociales y por la disciplina histórica. Debo mencionar que por entonces existía en el Centro de Comunicación Popular de Villa El Salvador una estupenda biblioteca de ciencias sociales y humanidades donada por un académico de izquierda cuyo nombre no me ha sido posible recuperar. Desde esa época, Toni me ha brindado su amistad y convocado a proyectos de investigación que enriquecieron no solo mi formación profesional sino también mi desarrollo personal. A Toni Zapata, con gratitud y afecto, va dedicado este libro.

Introducción



Este trabajo explora el imaginario cultural de los criollos liberales que dirigieron el proceso de independencia y la construcción del orden republicano. El punto de partida es que esos liberales tuvieron que "imaginar y asignar" un lugar a criollos, indios y "plebe" en la naciente sociedad poscolonial. ¿Cómo imaginaron los criollos liberales la nación peruana y cuál fue su relación con la formación política republicana? Aquí el planteamiento central es que se concibió una nación política cuyo elemento vinculante y solidario era el ejercicio común de derechos civiles y políticos. Sin embargo, dicha "nación política" dejó sin lugar a la cultura andina y popular, pues los liberales concibieron un ciudadano ideal o abstracto como cimiento de la nacionalidad: un individuo educado, productivo, padre de familia, contribuyente y consciente de sus responsabilidades con la cosa pública. Es decir, el proyecto de nación liberal implicó la conversión de indios y "plebe" en miembros de la comunidad nacional siguiendo los patrones culturales y políticos de la naciente Europa burguesa. Sugiero que en estos años se sientan las bases y se establecen los parámetros de "una manera criolla-liberal" de pensar la nación y la "cuestión indígena", manera que se dilató a lo largo del siglo XIX y entró en crisis en las primeras décadas del XX con la emergencia del movimiento anarquista, del indigenismo, del aprismo y del socialismo, que plantearon la construcción de

la nación a partir de reformas económicas y sociales, y de la revalorización de la cultura andina como elemento central de la nación peruana.

Ahora bien, en el pensamiento criollo-liberal la construcción de la nación era un proceso de largo plazo. Sostengo, adelantando mi argumento, que los criollos se autorrepresentaron como el grupo social al que, debido a su educación y su consciencia política, le correspondía el ejercicio de la autoridad pública y un lugar prominente en la incipiente nación. De otro lado, presentaron a lo indígena y lo popular como entidades socioculturales sobre las cuales se podía y debía actuar para conducirlas a la modernidad; redimirlas de su situación de "ignorancia" y "barbarie", según expresiones de la época (un "peso muerto", se diría hoy). A diferencia de los criollosconservadores que afirmaban que la "naturaleza" inferior del indio y de la "plebe" era inmutable y, por lo tanto, debían estar excluidos de la esfera pública, los liberales veían en la educación una fuerza transformadora que convertiría a indios y plebe en individuos virtuosos y autónomos, con lo cual el régimen político reposaría sobre bases amplias y estables. Es decir, los liberales creían en la posibilidad de que criollos, indios y grupos populares conformaran una comunidad política de individuos iguales ante la ley.[1] Aquí debemos resaltar que el análisis de estas representaciones y discursos resulta imperioso para comprender el diseño y la plasmación del régimen y de las instituciones estatales, pues estos no solo se fundamentan en el ideario liberal, sino también en un conjunto de imágenes y estereotipos culturales que otorgan un lugar específico a criollos,

indígenas y "plebe" en el emergente orden político. De manera que las representaciones y los discursos culturales tienen consecuencias prácticas en el sentido de que ellos construyen y constituyen la realidad social: definen a sujetos y grupos sociales, establecen divisiones, jerarquías y valores que otorgan sentido a la organización social.

En la medida en que la "promesa igualitaria" del liberalismo criollo se concibió como un objetivo a futuro en el sentido de que la igualdad plena pasaba antes por la educación de indios y plebe, así como por la adquisición de los atributos mencionados de posesión de una profesión u oficio, ser contribuyente y jefe de familia, ello admitía, si bien temporalmente, una dosis de desigualdad política y de subordinación de indios y "plebe". En efecto, si bien el liberalismo asumió la defensa del voto de los analfabetos y logró que estos sufragaran en casi todo el siglo XIX, básicamente funcionó para la elección en el ámbito parroquial que correspondía a la conformación de los miembros de los colegios electorales. En cambio, las candidaturas a diputación y senaduría —cuya elección se producía en el ámbito provincial— demandaba requisitos que difícilmente un indio o un individuo del mundo popular podía cumplir: poseer una profesión o ciencia, la renta de un sueldo anual, y saber leer y escribir.[2] Debido a ello, la presencia de los indios y la "plebe" en los sucesivos congresos fue marginal. Apenas algunos miembros de las élites provincianas, como José Domingo Choquehuanca, electo diputado por Azángaro en 1825, o Justo Sahuarahua, también diputado en 1826. En el caso del mundo popular, pese a ser sectores frecuen-

temente movilizados, la elección de un diputado artesano se produjo recién en 1878 con el carpintero del Cusco Francisco González.

Esta visión criollo-liberal tiene como trasfondo la narrativa eurocéntrica de la modernidad y lo que aquí llamaremos la "razón homogeneizadora". Con narrativa eurocéntrica aludimos a la idea según la cual las sociedades indígenas y populares pertenecen a un estadio anterior al de la civilización y a la baja cultura, mientras que la Europa occidental se ubica en el grado más alto del desarrollo civilizatorio. La tarea de las élites liberales, desde esta perspectiva, consistió en implementar los procesos que condujeran a indios y "plebe" a la modernidad. Así como los evangelizadores coloniales se propusieron la conversión de los indios al catolicismo, los liberales decimonónicos se plantearon encarrilarlos por la senda del progreso. De este modo, la difusión de la educación, tuvo también un carácter civilizador, pues ella debía dotar a indios y plebe de los saberes de la cultura moderna. Asimismo, la élite criolla-liberal asentada en Lima asumió la capital como sede desde la cual intervenir y transformar el mundo andino y urbano-popular. Aquí empieza a emerger esa contraposición entre Lima como espacio de la modernidad y lo rural-andino como el lugar donde el tiempo se ralentizó, idea que se cristaliza en la segunda mitad del siglo XIX. Se puede afirmar, entonces, que los criollos deseaban reproducir la cultura europea en los Andes o, por lo menos, una versión cercana a ella. En palabras de Walter Mignolo: "los criollos vivieron la fantasía

de ser europeos" y "dieron la espalda a indios y negros", particularmente al legado de la cultura andina y popular.[3]

De otro lado, con "razón homogeneizadora" nos referimos a esa especie de aversión criolla a la heterogeneidad sociocultural que caracteriza al Perú y las sociedades andinas. En efecto, la idea que estaba detrás de las políticas de expansión de la educación y de la reforma de la cultura popular era la unificación lingüística y cultural de los peruanos. Evidentemente la "cultura común" que debía unificar a la nación peruana era la urbano-occidental y suponía la eliminación de las prácticas culturales andina y popular, las que eran conceptuadas como obstáculos para la constitución de un individuo "normalizado" o moderno: educado, moderado y cívico. Los liberales consideraban que la educación, la participación en la economía mercantil y el ejercicio del sufragio irían generando ese tipo de individuos. Este es el horizonte utópico del liberalismo del siglo XIX que entró en crisis con la guerra con Chile, acontecimiento que abrió un nuevo ciclo histórico para la política y la reflexión sobre la nación peruana. La derrota ante Chile conmocionó la consciencia de la generación intelectual de Manuel González Prada, quien enjuició enérgicamente a la clase política que condujo al país al desastre. Sin embargo, fueron el indigenismo de Luis E. Valcárcel y el proyecto socialista de José Carlos Mariátegui los que desplazaron la manera criolla-liberal de pensar la nación. El primero colocó al indio como productor de cultura y elemento central de la nacionalidad. El segundo lo llegó a concebir, ante el carácter incipiente de la clase obrera, como el agente esencial de la revolución socialis-

ta, como el portador de las prácticas colectivistas que prefiguraban la futura sociedad sin clases.

Breve estado de la cuestión

El proyecto liberal de nación y las representaciones culturales de los criollos-liberales son cuestiones poco abordadas por la investigación histórica. Si bien las publicaciones de las últimas décadas sobre el siglo XIX republicano vienen poniendo énfasis en el estudio del liberalismo político y están cambiando drásticamente nuestra visión de este siglo fundamental, dichos estudios tienen como campo principal la ciudadanía, la cultura política, los procesos electorales y la participación política indígena. El imaginario cultural de los grupos liberales criollos y su relación con el proyecto de nación que plantearon para el Perú es todavía un punto ciego en nuestro conocimiento sobre el proceso de independencia y el siglo XIX. La bibliografía disponible no permite realizar un balance en su sentido pleno sobre nuestro tema de análisis, pero sí es posible presentar un cuadro de las principales interpretaciones historiográficas en torno al carácter conservador de los criollos limeños, y de la visión de las élites liberales sobre la población indígena y el mundo popular en la conformación de la república, cuestiones que servirán de marco para su discusión en los capítulos que componen este libro.

En primer lugar, la cuestión del conservadurismo de los criollos ante la independencia es un tema recurrente en las narrativas históricas sobre el siglo XIX. Una de las imágenes más influyen-

tes de la historiografía sobre la independencia la debemos a Heraclio Bonilla y Karen Spalding, quienes señalan que el conservadurismo criollo estaba relacionado con los privilegios e intereses, particularmente el comercial, que les garantizaba el régimen colonial. De acuerdo con los historiadores mencionados, la independencia y la instauración de la república fueron resultado de la acción de fuerzas extranjeras (San Martín y Bolívar) antes que de un movimiento insurgente y popular: "la independencia fue concedida más que obtenida".[4] Esta línea de interpretación fue llevada al extremo por Timothy E. Anna, quien señala que la declaración de independencia fue una imposición de San Martín sobre una capital intimidada ante la presencia del Ejército Patriota, y desesperada por el desabastecimiento de alimentos. Anna sustenta su interpretación en testimonios de personajes como Pedro Ángel de Tado, un cura español opositor a la independencia, quien en una carta al marqués de Castell-Bravo de Rivero afirmaba que los sucesos del 28 de julio de 1821 habían sido promovidos por abogados, clérigos y "empleaditos" "que se juzgaban agraviados en no tener los cargos más altos del Perú".[5]

Aquí el problema es que la versión de Tado es un "testimonio de parte" y tiene el propósito de justificar el fracaso de la administración colonial (integrada por él mismo) en la conservación del virreinato peruano, descargando así la responsabilidad de la pérdida de los "reinos americanos" en la ambición de personajes sin escrúpulos y en la intervención del ejército de San Martín.[6] Por lo demás, esta interpretación contradice pasajes anteriores de su libro donde afirma que Pezuela tuvo poco éxito en "suprimir

la fiebre de independencia que comenzó a hacerse popular en el Perú". El mismo Pezuela, nos relata Anna, informó a España que: "había poca confianza entre la gente del común. Los indios y mestizos especialmente no eran favorables a la causa realista. Tampoco lo eran los esclavos, cuya actitud era abiertamente decidida por los rebeldes, de cuya mano esperan libertad"; sin embargo, concluye que "en general, Lima era todavía leal al rey, pero las conspiraciones se estaban generalizando".[7] Es evidente que no se puede afirmar que si las conspiraciones estaban generalizándose, Lima "en general" fuese leal al rey. Lo que sí pone de manifiesto el libro de Anna es la complejidad del proceso de independencia y lo imprevisible de su desenlace debido a la importante fuerza política y militar de los realistas asentada en la capital del virreinato peruano. En lo que corresponde a este trabajo veremos que el "discurso de la concesión" apareció en medio del proceso de independencia como una crítica a la tardía liberación de Lima y a la supuesta conducta dubitativa de los limeños.

Alberto Flores Galindo, aunque por otros derroteros, llegó a conclusiones similares a las de Bonilla-Spalding. Flores Galindo analizó la conducta de la aristocracia limeña, particularmente de la "aristocracia mercantil", integrada, en buena medida, por españoles llegados en las postrimerías del periodo colonial y beneficiarios del monopolio comercial. Estos comerciantes fueron presentados como un grupo cohesionado y consciente de sus intereses; la institución que facilitaba su desempeño articulado era el Tribunal del Consulado (el gremio empresarial de la época). Dado los privilegios comerciales de que gozaba, no podía espe-

rarse de la aristocracia mercantil una posición contraria al orden colonial. Por el contrario, la revolución en Buenos Aires y Chile significaba el bloqueo de mercados y una mayor competencia de los puertos de Buenos Aires y Valparaíso. Asimismo, como las revoluciones en La Paz, Buenos Aires, Chile y otras ciudades no mostraban resultados definitivos, apostar por la independencia se presentaba como un cálculo bastante arriesgado. Un informe del Tribunal del Consulado de 1810, cuando empezaban a formarse las juntas de gobierno, muestra la posición de los comerciantes asentados en Lima:

Las Américas son una parte integrante y muy principal de la monarquía española. Unidas íntimamente a ella y conspirando siempre a su mayor lustre, prosperidad, es muy difícil que ningún poder extraño consiga trastornarla en ningún evento [...] Sea pues una misma cosa las Américas con la España pues que son una parte constitutiva, y tan principal de ella.[8]

El análisis de Flores Galindo incidió en el carácter conservador de españoles y criollos, concluyendo que "la independencia fue proclamada tardíamente y la expulsión de los realistas solo fue posible después de 1821, mediante la intervención de los ejércitos de San Martín y Bolívar".[9]

La imagen del conservadurismo criollo fue cuestionada, entre otros, por Scarlett O'Phelan, quien mostró que en las regiones del sur los criollos organizaron insurrecciones contra el orden colonial. Estos levantamientos pusieron en evidencia que el sur peruano estaba mejor articulado a las dinámicas sociales y políticas de La Paz y Buenos Aires, pues dichas revueltas eran coordi-

nadas con los actores y fuerzas de aquellas ciudades; mostró también que rebeldes del sur andino de Perú y de La Paz aparecían en ambos sucesos, incluso que algunos personajes de la rebelión de Túpac Amaru, como el español Juan Antonio Figueroa, participaron en el levantamiento criollo que organizó la Junta Tuitiva de La Paz en 1809.[10] Entonces, si bien los criollos de Lima podían ser tipificados de conservadores, los criollos de las provincias aparecían con un carácter revolucionario y las regiones con una dinámica distinta a la de la capital. El trabajo de O'Phelan no tuvo el mismo impacto que el de Bonilla y Spalding, pero abrió nuevas perspectivas para entender a los criollos como un grupo con diferencias internas, algo que la historiografía sobre el siglo XIX desarrolló posteriormente. En efecto, en la década de 1990, la noción de clase fue reemplazada por la de "élites", sugiriéndose una imagen más compleja y heterogénea de los sectores que controlaban el poder. Se fue imponiendo, aunque sin un debate conceptual, la noción de una élite criolla liberal y una élite criolla conservadora como los principales actores de la esfera política que emergen con la independencia; en la esfera de la cultura se empieza a hablar de una élite modernista y de otra tradicionalista, que no necesariamente coinciden con las anteriores.[11] La idea de un sector criollo fragmentado se afianzó con los estudios sobre la cultura política cuyo aporte principal fue el "desocultamiento" del liberalismo como doctrina y movimiento que moldeó la política del siglo XIX. Los trabajos de Carmen Mc Evoy, por ejemplo, muestran al liberalismo de Manuel Pardo y del Partido Civil como una fuerza renovadora, democrática y modernizan-

te, con lo cual se replanteó la imagen tradicional de los criollos y se colocó a la oposición liberalismo-conservadurismo como un eje clave para entender la política y la sociedad decimonónicas.[12]

En segundo lugar, está la visión criolla acerca del indio. La historiografía sobre el siglo XIX pone énfasis en los discursos racistas sobre el indio. Alberto Flores Galindo, por ejemplo, hablaba de un "racismo soterrado" para indicar que a pesar de que la república suponía la igualdad jurídica, las relaciones cotidianas entre los peruanos seguían teniendo como referente la idea de la superioridad de lo criollo-blanco sobre lo indio. Inclusive en un pensador liberal como el educador español Sebastián Lorente, encontraba Flores Galindo expresiones racistas cuando describía a los indígenas como "cobardes, indolentes […] sin ningún sentimiento elevado […] viven en la embriaguez y duermen en la lascivia"; y en el caudillo conservador Ramón Castilla encontró a un defensor de las políticas de inmigración de europeos "robustos, laboriosos, morales y cuya noble raza cruzándose con la nuestra la mejore".[13] Así, el siglo XIX aparece en los textos de Flores Galindo como una época en que liberales y conservadores se emparentan en el racismo y el desprecio de lo indígena. Otro referente importante de esta posición es Cecilia Méndez, quien sostiene que los criollos incorporaron a su retórica nacionalista la figura del inca y los símbolos prehispánicos, pero excluyeron al indio concreto y contemporáneo al cual siguió considerándose un ser inferior o un menor de edad necesitado de tutela. Tomando como referencia la poesía satírica de Felipe Pardo y Aliaga contra el general Andrés de Santa Cruz, Méndez concluye que el

significado fundamental del mencionado discurso poético era que a los indios no les correspondía el ejercicio de la autoridad pública sino la vida en la sierra y la actividad agrícola.[14] En este caso, se insiste en destacar la imagen de los criollos negando la participación política de los indios.

La idea planteada por Méndez para el contexto de la Confederación Perú-Boliviana (1836-1839) fue llevada a la época de la independencia por Claudia Rosas Lauro, quien propone que los criollos legitimaron sus posturas independentistas apelando a la memoria incaica pero, al mismo tiempo, enunciaron una visión negativa de los indios contemporáneos "a quienes se les achacaba una serie de prejuicios como la ignorancia, la borrachera, la litigiosidad, la ociosidad y demás vicios negativos".[15] De acuerdo con Rosas Lauro, los indios fueron "inimaginados" como sujetos políticos y excluidos de la ciudadanía. Esto concuerda con la idea tradicional del racismo criollo como el discurso predominante del siglo XIX y con las imágenes que aparecen en los testimonios de algunos hombres de la época reclamando el exterminio del indio a la manera de los Estados Unidos, o su cruzamiento con inmigrantes europeos para producir una "raza" mejorada. Guillermo Nugent, a partir de estas visiones, llegó a preguntarse por qué no se dio forma legal a la discriminación del indio en una suerte de *apartheid* andino, dada la inexistencia de "una viva oposición política que se pudiera entender como elemento neutralizador de los impulsos discriminatorios".[16] El desarrollo de la investigación histórica sobre el liberalismo permite afirmar que sí hubo una oposición a este racismo conservador y que, en par-

te, no se concretaron las políticas de exterminio de los indígenas ni las de inmigración de europeos fueron consistentes, porque desde el campo liberal surgió un discurso de incorporación del indio a la nación y a la modernidad que contrarrestó el discurso racista conservador. Dicho discurso, al que aquí llamamos liberal-indigenista, tuvo éxito en cuanto a la defensa del voto de los analfabetos, cuyo derecho no pudo ser derogado por los conservadores sino hasta fines del siglo XIX.

Cabe señalar que si bien el énfasis de la historiografía de las décadas de 1960-1980 en el racismo criollo fue predominante, hubo versiones alternativas que lo matizaron. Tempranamente, Pablo Macera llamó la atención sobre la revalorización criolla-liberal de lo andino que aparece en el *Mercurio Peruano* y en algunos autores del siglo XVIII que expresaron el nacimiento de una consciencia nacional-criolla. Dicha consciencia, según Macera, dio lugar a un inusitado interés por el pasado incaico, al deslumbramiento ante los monumentos arqueológicos y al debate sobre la situación social del indio. Así, en las páginas del *Mercurio Peruano* aparece la preocupación por "conocer la condición económica y social del indígena" que lleva a plantear "con optimismo planes de reforma".[17] Posterior-mente, en la época de las Cortes de Cádiz y del proceso de independencia, "el criollo descubrió como suyas a la tradición y a la historia indígenas y vio en el Indio a un hermano, a un compatriota, al menos en el texto de la ley y la doctrina".[18]

En similares coordenadas Charles Walker estudia los escritos de Manuel Espinavete López, del chileno Miguel de Eyzaguirre

y de José de Larrea y Loredo, autores de fines del siglo XVIII e inicios del siglo XIX. Observa Walker que la condición de "inferioridad" del indio es presentada, en estos autores, como resultado del colonialismo español y no como una derivación natural o racial. Así, para Espinavete el indio podía integrarse a la vida pública a través del mercado y de la justa remuneración laboral. Por su parte, el chileno Miguel de Eyzaguirre cuestionaba la imagen del indio ocioso, señalando que de pagarse al indio un salario similar al del español o del mestizo, habría "trabajadores de sobra". José de Larrea y Loredo, por su lado, comparaba el Imperio incaico con la Roma antigua para concluir que su decadencia se debía a los tres siglos de colonialismo hispano. Así, en el contexto de las reformas borbónicas y de las ideas ilustradas, un sector de criollos se propuso formular una definición de la nación que incluyera al indio.[19] En el contexto de las Cortes de Cádiz lo que era una revalorización histórico-cultural del indio se convirtió en exaltación política. Los diputados de Cádiz debatieron sobre su derecho al sufragio, el que finalmente fue aprobado y abrió su incorporación al juego político.[20] En este punto, como ya adelantamos, vamos a sostener que el proyecto de nación criollo-liberal planteó la incorporación del indio a la comunidad política, y que este fue imaginado como ciudadano y como un sujeto moldeable por la educación.

En tercer lugar, tenemos los discursos sobre la denominada "plebe". Aquí también la historiografía sobre el siglo XIX tendió a resaltar los discursos criollos de discriminación del mundo popular-urbano (en particular de la población negra esclava) que

propendieron a reforzar las relaciones de subordinación en la Lima decimonónica. En el contexto de la independencia peruana, estos discursos aparecen entrelazados con el temor a una "revolución de esclavos" como la que ocurrió en Haití. Esto no era totalmente infundado, pues esclavos negros fueron reclutados por San Martín de las haciendas de Cañete e Ica, y convertidos en milicianos participaron del asedio a Lima.[21] Flores Galindo ha relatado el pavor que causó en las élites limeñas el motín popular del 4 de julio de 1821, cuando las tropas de La Serna abandonaron la ciudad y la multitud saqueó casas y tiendas. No obstante, señala Flores Galindo, este motín estuvo relativamente controlado, pues las turbas solo tocaron las casas y tiendas de aquellos que habían huido con La Serna o estaban refugiados en el Real Felipe. Es decir, los esclavos negros reclutados por San Martín estaban supeditados a los mandos de oficiales criollos y difícilmente podían separarse e iniciar una revolución similar a la haitiana. De otro lado, este discurso racista asociado a la esclavitud salió a relucir en los argumentos de los propietarios de esclavos negros que se opusieron a la "libertad de vientres" decretada por San Martín y a la liberación de aquellos que se enrolaron en el Ejército Patriota.[22] El célebre folleto escrito por Manuel Pando en representación de los propietarios de esclavos sería el testimonio más acabado de esta posición racista-esclavista. La fuerza de dicho discurso y el poder político de los propietarios se expresaron en la reversión de la libertad de los esclavos que pelearon por la independencia e incluso de los nacidos después del 28 de julio de 1821.[23] Cabe señalar que el mencionado discurso discrimina-

dor había permeado al conjunto de la sociedad limeña; es decir, no solo se producía de arriba hacia abajo, sino también de forma horizontal, entre los propios individuos del mundo popular. En la vida cotidiana, negros, indios y mestizos se agraviaban con insultos racistas en lo que Flores Galindo denominó "tensión étnica". Con esta expresión quiso señalar que los lazos de solidaridad entre la "plebe" eran débiles, por lo cual difícilmente podía emerger de ella un movimiento popular alternativo a favor de la independencia.

Una mirada sobre el racismo desde los discursos literarios se la debemos a Marcel Velázquez, quien pone el énfasis en los "mecanismos discursivos" que reafirman las jerarquías sociales y el estado de subordinación de los esclavos en el Perú poscolonial. A partir de lo que denomina "sujeto esclavista", Velázquez analiza un conjunto de textos de fines del siglo XVIII y del XIX (el *Mercurio Peruano*, el teatro de Felipe Pardo y Aliaga, *Peregrinaciones de una paria* de Flora Tristán, entre otros), para resaltar los "efectos de sentido" racistas que aparecen en dichos textos y que asocian a la población negra de Lima con la animalidad, el descontrol social, la ignorancia, la violencia y otras imágenes negativas que exacerban la alteridad del esclavo negro. Para Velásquez, esos sentidos racistas fueron internalizados por los propios sujetos subalternos, pues la posesión de esclavos estaba relativamente extendida entre las capas bajas de la sociedad y los negros libres como una forma de inversión para alquilar y obtener renta de las labores urbanas que sus esclavos desempeñaban. Así, entre fines del XVIII e inicios del XIX, se percibe una suerte de "ima-

ginario esclavista" que, después de la independencia, "encontró una nueva formulación de las desigualdades étnicas".[24]

Esta visión está siendo matizada por autores como Carmen Mc Evoy y Ulrich Mücke, quienes encuentran que los liberales del siglo XIX construyeron imágenes positivas del mundo popular, particularmente de los artesanos, pues eran conscientes de que influir en estos sectores movilizados era fundamental para sus estrategias políticas. Los discursos integradores de los liberales subrayaban que la formación de individuos productivos era clave para la prosperidad de la nación y, por tanto, la educación pública, además de los valores republicanos, debían dotar de oficios industriosos a los "hijos del pueblo". Este es un aspecto que empieza a ser estudiado, y en lo que respecta a este trabajo, vamos a explorar el discurso criollo-liberal que, pese a las ambivalencias y temores que despertó el mundo popular, presenta a las clases populares como entidades a las cuales se puede moldear e integrar a la nación.

Precisiones conceptuales y fuentes

Son necesarias algunas aclaraciones conceptuales sobre los términos representación, imaginario y discurso que usaremos a lo largo de este libro. Su principal importancia reside en que ellos construyen y constituyen la realidad social: definen a los sujetos y grupos sociales, establecen jerarquías y valores que dan sentido y son funcionales al sistema de representación política. Cabe reiterarlo, tienen "efectos prácticos": inducen y regulan la

conducta social. Siguiendo a Le Goff, entendemos por representación a la abstracción o traducción mental de una realidad exterior percibida por un sujeto (por ejemplo, la representación de una catedral es la idea de una catedral).[25] Esto significa que las representaciones constituyen formas, expresadas mediante el lenguaje, por las cuales los individuos perciben y dan sentido a la realidad social.[26] En segundo lugar, el imaginario está relacionado con las producciones literarias, artísticas y culturales, pues cuando se piensa en una catedral, pueden venir a la mente las imágenes de la novela *Notre-Dame de París* de Víctor Hugo, la pintura de la *Catedral de Ruán* de Claude Monet o el preludio musical *La cathédrale engloutie* de Claude Debussy. De este modo, si bien el imaginario pertenece al campo de la representación, lo desborda, pues aquel se caracteriza por su creatividad mientras que la representación es más bien reproductora. En tercer lugar, el discurso viene a ser una unidad mayor de sentido, un conjunto de aserciones escritas o habladas sobre un tópico particular, en un determinado momento histórico. Lo que interesa resaltar del discurso, apelando a Van Dijk, es su intencionalidad o propósito, que puede ser la trasmisión de conocimientos, de ideología o la provocación de una acción.[27] Haciendo operativos estos conceptos, estrechamente relacionados, el interés de este trabajo son las representaciones culturales que los criollos construyen de sí mismos, de los indios y de la plebe limeña. Para entender estas representaciones es indispensable relacionarlas con el repertorio de elementos del imaginario criollo, pero sobre todo con los discursos políticos que le confieren un efecto práctico y material.[28]

De otro lado, está la cuestión de cómo diferenciar a liberales de conservadores. Por ello, los historiadores tienden a recalcar lo ambiguo de las fronteras y las dificultades para distinguirlos en la realidad social. Esto es parcialmente cierto. Los vínculos entre liberales y conservadores existen. Sin embargo, la labor del historiador es precisamente esclarecer, en lo posible, aquello que parece confuso, y esto es viable si consideramos las materias que enfrentaron a liberales y conservadores. Por ejemplo, el tema de la esclavitud puesta en cuestión por la libertad de vientres decretada por San Martín. Los liberales entendieron que las instituciones democráticas no podrían enraizarse en una sociedad de esclavos y siervos, y se pronunciaron a favor de su abolición. Para contrarrestar estas ideas, Manuel Pando publicó el folleto: *Reclamación de los vulnerados derechos de los hacendados de las provincias litorales del departamento de Lima*, donde expone de manera articulada la posición de los propietarios de esclavos. La esclavitud fue una cuestión que enfrentó a liberales y conservadores hasta que la revolución liberal de 1854 decretó su abolición. Un segundo asunto de contienda fue el voto de los analfabetos establecido por la Constitución de Cádiz (1812) y recogido por la Constitución de 1823 y siguientes. A lo largo del siglo XIX, liberales y conservadores debatieron en el Congreso, los primeros para mantener y los segundos para eliminar el sufragio de los analfabetos (dicho debate lo veremos con más detalle en el capítulo 2). Un tercer antagonismo fue el racismo antiindígena. Aquí las diferencias son más ambiguas, pero puede decirse que, en principio, un liberal consideraba que la posición "inferior" del indio no derivaba

de su condición “racial” sino de los siglos de explotación colonial y de su marginación del sistema educativo, en tanto que los conservadores se reafirmaban en que el indio era “inferior” por naturaleza y que no podía cambiar mediante la educación u otra política de integración. Así como los propietarios de esclavos se oponían a la abolición de la esclavitud, los que se beneficiaban del trabajo indígena desaprobaban la educación de los indios pues significaba alterar el orden social. Evidentemente, el racismo trascendió a los intereses materiales y, en varios casos, connotados liberales retrataron a los indios como sujetos bestializados. Por ahora, nuestro conocimiento del liberalismo decimonónico nos permite establecer estas distinciones.

Ahora bien, ¿qué se entiende aquí por liberalismo criollo? El término es bastante complejo, pero me refiero básicamente a los liberales que se enfrentaron a los proyectos del “liberalismo monárquico” de José de San Martín y Bernardo Monteagudo. Se trata de personajes como José de la Riva-Agüero, Francisco Javier Mariátegui, Francisco de Luna Pizarro, Faustino Sánchez Carrión, para nombrar a los más conocidos, varios de los cuales se agruparon en la revista *La Abeja Republicana* y en periódicos que aparecen citados a lo largo de este libro. Este es el liberalismo que acaba imponiéndose, de corte republicano, que provoca la caída de Monteagudo y la salida de San Martín del país. En cierto modo, este “liberalismo republicano” fue una reacción al proyecto monárquico de San Martín y al desplazamiento del poder de los criollos limeños y peruanos a favor del entorno de San Martín y Monteagudo. Es verdad que el proyecto sanmartiniano

tuvo aliados, seguidores y simpatizantes entre los “nacionales”, pero también lo es que después del retiro político de San Martín, no volvió a aparecer un grupo organizado con una propuesta seria a favor de la monarquía constitucional. De otra parte, quienquiera que estudie el liberalismo peruano del siglo XIX se percatará de la diversidad de contradicciones existentes dentro del movimiento liberal. De ahí que sea preferible hablar de “campo liberal” (paráfrasis de “campo popular), expresión que permite captar la heterogeneidad interna del liberalismo y, al mismo tiempo, los elementos de unidad que se manifiestan de manera particular en sus confrontaciones ideológico-políticas con los conservadores. La expresión “liberalismo criollo” tiene, entonces, estas precisiones, además de sus conocidas connotaciones que sugieren los problemas de la experiencia liberal en los Andes y las particularidades que adquiere el liberalismo en el Perú poscolonial. Volveremos a estos temas más adelante.

La búsqueda de la información documental para sustentar las hipótesis de esta investigación, y particularmente la relación entre representaciones culturales y discursos políticos, se concentró en aquellas fuentes que abundan en estas cuestiones: periódicos, memorias, cartas, panfletos, normas legales y papeles impresos que se citarán a lo largo de este trabajo. La información obtenida resultó bastante considerable y, estimamos, apuntala el análisis y las interpretaciones que vamos a exponer en los capítulos que componen el presente libro. No obstante, debemos señalar algunas limitaciones. El grueso de nuestros hallazgos se concentra en los años de 1821 y 1822, cuando bajo el gobierno de San Martín

se llevó a cabo una intensa campaña de propaganda y adoctrinamiento político. Ello se debe, en buena cuenta, a que San Martín evitó entrar en confrontación directa con los realistas y desplegó una “guerra ideológica” para ganar a la opinión pública a su causa. Entre los años de 1823 y 1825, el desarrollo de la guerra, su evaluación y los alegatos a favor de enlistarse en el ejército, desplazaron de la centralidad a los discursos ideológicos, por lo menos en lo que se refiere a la prensa. Si bien nos concentramos en el denso periodo del Protectorado sanmartiniano, nuestras reflexiones se extienden a lo largo del siglo XIX cuando es necesario apuntalar alguna idea. Esto que es reprochable en un historiador, como nos señalaba Alberto Flores Galindo, se debe a que los programas políticos y los discursos culturales que se formulan en los años de la independencia se proyectan y debaten a lo largo del XIX.

Una segunda limitación es de carácter espacial: nuestras fuentes nos remiten a las representaciones de las élites asentadas en Lima. Si bien las visiones producidas desde la capital se difunden al resto de ciudades y repercuten por varios canales en importantes sectores de la sociedad, el lector debe tener en cuenta que desde otras ciudades se construyeron visiones alternativas a la limeña, como es el caso del Cusco, donde las élites manifiestan un claro discurso antilimeño, anticapitalino y andino-regionalista. En concreto, se revisaron los periódicos disponibles que aparecieron en los años de la independencia, pero solo en los siguientes encontramos información relevante para nuestra investigación: *La Abeja Republicana; El Correo Mercantil, Político y Literario; El Sol*

del Perú; Los Andes Libres; El Tribuno de la República Peruana; La Cotorra; El Peruano; El Triunfo de la Nación; El Pacificador; y *El Americano*. Otra fuente importante la constituye la Colección Documental de la Independencia del Perú (en adelante, CDIP), en especial los bandos, decretos, proclamas, memorias, papeles y otros documentos sobre el Protectorado de San Martín y el gobierno de Simón Bolívar (tomos I-XVII). Asimismo, las relaciones de viajeros que analizaremos (citados con detalle en la bibliografía) constituyen relatos y testimonios pormenorizados sobre la situación política, social y económica del Perú durante el proceso de independencia. Si bien se trata de relatos que fueron publicados años después de dicho periodo y en lenguas extranjeras, sabemos que estos viajeros eran asiduos visitantes de las tertulias y salones de las élites, donde eran escuchados con atención y sus opiniones gozaban de gran acogida. En estos viajeros las élites veían una suerte de parientes mayores, de representantes de sociedades que anunciaban el futuro del Perú y América, y que valía la pena emular. A los limeños del siglo XIX les fascinó recibir a estos visitantes en sus residencias, y se dejaron influir por sus opiniones sobre la cultura y los hábitos de la sociedad limeña. Junto con ellos, las memorias de personajes que consideramos claves, como José de la Riva-Agüero, Francisco Javier Mariátegui, Bernardo Monteagudo y otros, permiten confrontar las percepciones de los actores políticos sobre ellos mismos, los grupos populares y los indígenas. En la Sala de Investigación de la Biblioteca Nacional y en el Archivo del Instituto Riva-Agüero pudimos revisar documentos, cartas y papeles, como los publica-

dos por Manuel Odriozola sobre la etapa de la emancipación, que complementaron la información de diarios y memorias. Hemos utilizado también la producción poética de la época que está publicada en la CDIP, y los romanceros editados por Rubén Vargas Ugarte, entre otros. El archivo digital del Congreso de la República ha sido, asimismo, una fuente importante para esta investigación. En el Fondo Reservado de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos tuvimos acceso a diarios, folletos e impresos del siglo XIX. Finalmente, en el Archivo General de la Nación (AGN) y en el Archivo Histórico de la Municipalidad de Lima (AHML) iniciamos la revisión de fondos documentales, como los expedientes del "Juzgado de Secuestros" del AGN y los expedientes de la sindicatura del AHML; sin embargo, estas fuentes eran más ricas para la historia social que para el análisis de las representaciones, de modo que en este libro apenas citamos el caso de Tomás Villanueva y Mercedes Cuellar, extraído del "Juzgado de Secuestros", al que hacemos referencia en el capítulo 2.

Organización del libro

Este libro está organizado en tres capítulos. El primero aborda la "autorrepresentación criolla". Opté por concentrar el análisis en las disputas entre los "patriotas nacionales" y los "patriotas extranjeros" que hubo durante el Protectorado de José de San Martín, pues se trata de una coyuntura muy particular en la que los liberales de Lima, al verse desplazados de los principales puestos de gobierno por el grupo que acompañó a San Martín, de-

bieron reivindicar su derecho a asumir la conducción del naciente Estado y proceden a presentarse como el sector que poseía la educación, los valores patriotas y la consciencia política necesarios para desempeñar la autoridad pública. Evidentemente, la superioridad educativa y política de los liberales criollos suponía que indios y plebe, si bien no serían excluidos de los derechos civiles y políticos, ocuparían un lugar subordinado en la sociedad republicana.

El segundo capítulo aborda las percepciones de los liberales criollos sobre el indio y la manera en que delimitaron su lugar en la sociedad. Aquí se plantea que, en el contexto de la lucha contra el Ejército Realista y de disputa por la opinión pública, surgió un discurso "liberal-indigenista" de reivindicación social y política del indio contemporáneo. En realidad, la exaltación de la valentía y fidelidad de los indios (sea a la patria o al rey) fue común a los bandos en conflicto. No obstante, la cuestión a destacar es que este discurso fue más allá de aquella dicotomía que plantea que la retórica criolla incorporó el pasado incaico, pero marginó al indio contemporáneo. Lo que sostengo es que este discurso liberal-indigenista asumió un lenguaje integrador, de incorporación gradual y parcial (pero efectiva) del indígena a la nación peruana. Como ya se dijo, esto significaba su incorporación a una suerte de comunidad nacional cuyo lazo básico era el ejercicio común de derechos civiles y políticos. Para los liberales criollos era bastante evidente que no era posible un proyecto de nación y modernidad sin contemplar un lugar y un papel para el indio.

El tercer capítulo examina el modo en que los liberales criollos representaron a los grupos populares de Lima: negros, mestizos, castas y blancos pobres que ocupaban los oficios bajos de la sociedad y formaban la denominada "plebe" urbana. Aquí lo que destaca es una mirada ambivalente: los grupos plebeyos, particularmente la población afrodescendiente, son percibidos como el pueblo al que debe convocarse para luchar contra el dominio español, pues al fin y al cabo la independencia se realiza para liberar a ese pueblo, pero al mismo tiempo se teme un "desborde popular" que como en Haití, Venezuela o Colombia pusiese en peligro la posición de las élites criollas. De otro lado, analizamos el punto de vista liberal-modernizador que critica la cultura popular que fomentaba diversiones, juegos y prácticas culturales contrarias a los valores de moderación, responsabilidad e ilustración con que los liberales imaginaron al ciudadano popular. Es decir, se trataba de un sector sobre el cual se debía ejercer una política de culturización y de control social. De otro lado, la élite liberal se planteó elevar la consciencia política de la plebe mediante la educación, elemento imprescindible para integrarse a la esfera de la opinión pública. De este modo, destacan los proyectos educativos para expandir las letras entre las clases populares, así como las escuelas de artes y oficios que dotarían a los individuos del mundo popular de un oficio con el cual contribuir al desarrollo económico de la nación. Tales proyectos estaban relacionados con el ideal del individuo industrioso y eran una vía de integración de las clases populares a la nación como sujetos activos de la prosperidad y bienestar material que suponía la repú-

blica. Así, el pueblo en el discurso criollo-liberal aparecía bajo dos perspectivas: de un lado, como un futuro sujeto educado y responsable con la cosa pública; y, de otro, como un individuo productivo y constructor de la riqueza de la nación.



Capítulo 1

La autorrepresentación criolla. Disputas entre patriotas "extranjeros" y limeños



"[…] ya estoi aburrido de oir decir que quiero hacerme Soberano […]".

José de San Martín

Este capítulo trata sobre el discurso de los patriotas limeños que presenta a los criollos como el grupo "natural" para asumir la conducción del gobierno del Perú independiente. Dicho discurso se sustenta en la idea de ser los "hijos del país", poseedores de la educación y la preparación política para manejar los asuntos de Estado, los cuales no pueden dejarse en manos de "extranjeros" o de los grupos sociales que, al estar fuera del sistema educa-

tivo, carecen de la formación para discernir lo más conveniente para los intereses de la nación. Se trata de un discurso contradictorio, en el sentido de que delimita el lugar de los otros, básicamente los indios y la plebe, como parte de la nación, pero al mismo tiempo como elementos sin las condiciones necesarias para el ejercicio del poder. Ahora bien, este discurso emerge en un contexto muy particular: como una reacción a la hegemonía política del grupo de San Martín y Monteagudo que asumió el control del naciente Estado peruano en la forma del Protectorado. Este régimen dejaba a los criollos liberales, como José de la Riva-Agüero, Faustino Sánchez Carrión o Francisco Javier Mariátegui, en puestos secundarios e intermedios, por lo cual el mencionado discurso tiene una carga reivindicativa sobre el papel de los criollos en el proceso de independencia.

De otro lado, para legitimar su control del "gobierno independiente", los patriotas "extranjeros" echaron mano de discursos e imágenes que presentaban a los limeños como individuos de un exiguo desarrollo del pensamiento a favor de la libertad y dominados por los placeres sensuales, motivo por lo cual habían sido renuentes a involucrarse en las revoluciones independentistas que sacudían a Hispanoamérica. El mensaje evidente era que si los limeños no habían luchado por su libertad, estaban deslegitimados para auto-gobernarse y correspondía que fueran quienes dirigían las luchas de liberación (San Martín y su entorno) los que condujeran la política. La respuesta de los liberales criollos asentados en la capital fue la reivindicación de la acción patriota de Lima, argumentando que, en el contexto de la constitución

de Cádiz y de la libertad de imprenta, los liberales criollos demostraron sus credenciales en contra del absolutismo, enfrentándose al virrey Abascal. Esto se convirtió en una verdadera disputa por el sentido y la memoria histórica, y por ubicar interpretaciones en la opinión pública. Los liberales limeños concluían sus críticas calificando al Protectorado de San Martín de tiranía y usurpación política; como veremos, estos discursos se tradujeron en acciones políticas que acabaron en la defenestración de Bernardo de Monteagudo y la salida de San Martín del país en septiembre de 1822, luego de inaugurar la instalación del Primer Congreso del Perú Independiente.

El capítulo está dividido en tres secciones. En primer lugar, tratamos de definir el estereotipo del "limeño sensual" que cristalizó hacia finales del periodo colonial, y que será usado luego para explicar la "tardía" independencia de Lima. En segundo lugar, veremos que este discurso, instrumentalizado por el grupo de patriotas extranjeros (bonaerenses, chilenos, colombianos), tenía el objetivo de deslegitimar la participación de los limeños en el poder político y, por el contrario, crear un campo semántico favorable a la conducción del grupo de San Martín y Monteagudo del Estado peruano. En tercer lugar, analizaremos la respuesta de las élites limeñas, la construcción de un discurso reivindicativo para disputar la hegemonía política a San Martín. Cerramos este capítulo con un epílogo señalando la pervivencia de estos discursos en el imaginario e historiografía peruanos, que pueden identificarse en las interpretaciones nacionalistas y en lo

que a lo largo de este trabajo llamamos el discurso de la "concesión".

Lima era una fiesta

A lo largo del periodo colonial, con énfasis en el siglo XVIII, tomó cuerpo la imagen de Lima como una ciudad opulenta, símbolo de la riqueza de América del Sur. Era la capital de los reinos del Perú, arteria principal del comercio americano, sede de la administración política y lugar de residencia de la aristocracia y la corte virreinal. En su libro de viajes, Amadée Frezier levantó el mito de una ciudad que cubría sus calles con lingotes de plata quintados para recibir al duque de La Palata: "hicieron pavimentar el espacio de dos calles, las de la Merced y de los Mercaderes, por donde aquél debía entrar a la plaza Real, donde está el Palacio, de lingotes de plata quintados".[1]

Lima era representada como una ciudad cortesana, donde la vida de los limeños transcurría entre fiestas, procesiones, juegos de azar y otros entretenimientos. Los testimonios de la época coinciden en señalar el profuso calendario festivo de la capital peruana; en las páginas de los diarios de José Antonio Suardo y Joseph Mugaburu se consignan noticias de grandes celebraciones públicas que se realizaban con ocasión del Corpus Christi, la semana santa, los santos patronos, autos de fe, recibimiento de los virreyes y del Real Sello, nacimiento o boda de algún miembro de la familia real, elección de un catedrático de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, entre otros. Dichos acontecimi-

entos se celebraban con funciones de teatro, corridas de toros, fuegos artificiales y procesión de mascaradas.[2]

La recepción del virrey de turno, por ejemplo, movilizaba a los estamentos y corporaciones de la sociedad colonial que desfilaban con sus estandartes y ropas distintivas en un orden establecido, según su importancia y jerarquía; era una suerte de representación teatralizada del orden colonial. Adicionalmente, la participación popular en estas celebraciones le confería características carnavalescas pues indios y negros desfilaban con sus danzas, música, disfraces e imágenes de sus propias divinidades y autoridades. Gregorio de Cangas, cronista del siglo XVIII, señalaba que los negros se presentaban en el paseo público de los alcaldes, pintados con almagra y ceniza, dando un "espectáculo ridículo al numeroso pueblo"; si bien esta intervención popular aparecía desentonando en el desfile, era parte de una ceremonia que buscaba legitimar las jerarquías y el poder colonial, en el cual el desfile de los grupos subordinados de la sociedad era presidido por "el señor excelentísimo virrey y el numeroso serio de pascua de reyes […] a los que siguen las audiencias, tribunales de cuentas, gente de mayor lucimiento en coches y carrozas y el virrey presidiendo la guardia de abarderos y tropa de caballería".[3]

Esta representación del orden colonial contrastaba con las prácticas culturales de la plebe, en la que destacaban los negros y "castas", que era muy activa en la puesta en escena de diversiones populares: corridas de toros, juegos de azar, lidia de gallos y carnavales que atraían a los miembros de la aristocracia limeña, creándose un espacio favorable a la mezcla social, racial y de géne-

ro; negros, mestizos criollos y españoles se encontraban codo a codo apostando en los corrales de gallos o como víctimas y victimarios del ímpetu del carnaval. La víspera del viaje de José Baquíjano y Carrillo a España, quien había sido llamado al Consejo de Regencia (1812), dio lugar a las celebraciones en los salones de la aristocracia, como del reconocimiento popular pues Baquíjano era un benefactor de la ciudad; en su honor los gremios de artesanos desfilaron por las calles con mascaradas, grupos de danzantes y músicos que le dedicaron coplas populares; asimismo, se organizó una corrida de toros y se quemaron fuegos artificiales; la celebración acabó con bailes y envites de licor y comida en calles y callejones. En general, en las crónicas y noticias de la época Lima aparece como una sociedad festiva, que juega, baila, ríe, se divierte y se regocija en calles y plazas.[4]

Lo heterogéneo y numeroso de estas fiestas despertó la crítica ilustrada de un sector de los intelectuales y autoridades, pues resultaba según palabras del virrey Conde de Castellar: "que casi era feriado la mayor parte del año".[5] La imagen que se trasmite es que la "celebración del ocio" era una característica de la capital limeña. Aunque, después de todo, las fiestas se toleraban y se fomentaban ex profeso por el gobierno colonial con fines de distensión social y de reforzamiento del régimen político. Un artículo publicado en el *Mercurio Peruano* decía que el hombre no podía vivir feliz "sin conceder a la actividad de su alma algunas treguas. Los espectáculos públicos los proporcionan con menos peligro y más utilidad [y son] parte esencial del orden".[6] Si al carácter festivo de la capital, se añadía su clima desvaído, de invier-

nos sin lluvia o de garúa, resultaba que el limeño era moldeado por la molicie y la melancolía de sus estaciones. Así, en 1790 el escritor satírico Teralla y Landa, en lo que puede denominarse como la tradición del limeño sensual, asociaba a Lima con la monotonía, la inercia y el tedio.[7]

Recogiendo una expresión de Hugo Neira, el limeño es retratado y estereotipado como un "hombres festivo".[8] De un lado, era consustancial a la nobleza limeña la ostentación pues el prestigio, la distinción para decirlo en términos de Bourdieu, derivaba de la demostración del poder económico, del lucimiento y la exhibición de la riqueza; de ahí la necesidad de organizar fastuosas celebraciones y fiestas de salón, pero también de regalar a la plebe corridas de toros, cohetes y comilonas que eran aplaudidas y reforzaban la relación paternalista de señores y siervos. Neira llega a sugerir que en la importancia que le dedican los observadores de la época a las fiestas limeñas está la clave del sentido de la ciudad. La fiesta define a Lima y ni siquiera la misión científica de los hermanos Jorge Juan y Antonio Ulloa pudo sustraerse de describir las costumbres festivas de los limeños. Así, de acuerdo con estos viajeros, la vida cortesana "no era una actividad fugaz en la vida de la capital del Virreinato sino su razón de ser, la clave de su sentido. La ciudad se consagraba a la tarea de exhibir y lucir".[9] El punto es que la consecuencia de la supuesta vida de boato y permanente diversión era el forjamiento de un individuo pusilánime, aficionado a los placeres y la vida disoluta, casi un afeminado. Es decir, las representaciones del "hombre festivo" dan lugar al estereotipo del limeño sensual que será retoma-

do en los años que rodean la independencia para explicar la aparente docilidad limeña con respecto al régimen colonial. El mensaje clave de dichas representaciones era que el boato de la vida limeña había generado un espíritu licencioso que hacía que los limeños se mostraran renuentes a sumarse al proceso revolucionario del continente: eran hombres dominados por su sensualidad.[10]

La visión del limeño sensual aparece como una pesada carga virreinal y fue recreada por viajeros como el inglés Basil Hall, quien estuvo en Lima por 1821, del siguiente modo: "En tiempos pasados, decían [los limeños], Lima era la corte del placer; la riqueza e indolencia eran nuestros criados, el gozo era nuestra ocupación única, y no soñábamos de otro mal que de los temblores de tierra".[11] De otra parte, cuando Lafond de Lurcy visitó Lima hacia 1822, su apreciación fue similar a la de Hall: "Hemos tenido ya la ocasión de hablar de las costumbres de Lima, costumbres fáciles y disolutas, determinadas sobre todo por un amor desenfrenado por el placer". Sin dudas, fue en las mujeres donde los viajeros encontraron simbolizado ese espíritu voluptuoso y carente de ideales modernos de la capital peruana. Ellas son presentadas como sibaritas ("hijas de Pantagruel"), comen en abundancia (sin autocontrol) y las comidas tienen que estar muy condimentadas y picantes (el exceso es el rasgo que las define); gustan de las perlas y las joyas (son frívolas), y desde pequeñas se las adiestran en usar zapatos estrechos porque consideran que el mayor atractivo de una mujer consiste en sus pies pequeños. Asimismo, las célebres "tapadas", que fueron retratadas por nume-

rosos viajeros y artistas del siglo XIX, aparecen como agentes de distorsión de la moral y de la conducta pública: "Revestidas de la saya y de la manta, no dejando entrever de su rostro sino un ojo brillante, pueden ellas escapar impunemente a todas las miradas, siendo este traje singular, austero a primera vista, más bien un disfraz que sirve para perpetuar las intrigas y los excesos del tiempo del carnaval".[12]

De otro lado, estos viajeros consideraban que las corridas de toros eran el ejemplo más evidente de la corrupción moral de los limeños. En la plaza de Acho veían la imagen de una sociedad enajenada, sumida en la perversión de costumbres traídas por los españoles para fomentar ese espíritu indolente sobre el cual se sostenía la opresión colonial. Ello aparece sin reservas en 1814, cuando John Shillibeer, luego de describir de la manera más detallada cómo el torero daba muerte al animal, decía: "Estos actos de crueldad son para los limeños el más grande festín que pueden disfrutar [...] Cuando uno de los animales recibe un golpe que le acierta del objeto que persigue o que le produce un traspiés o caída, el anfiteatro resuena con los más pasmosos aplausos para el toro". El nivel de degradación de Lima era más palmario por cuanto el "bello sexo" era partícipe de este frenesí: "Eran las damas las que más llamaron la atención, pues fue de ellas que los gritos de aprobación surgieron [primero]".[13] Hacia 1821, el citado Basil Hall observó que la corrupción moral involucraba a los niños que acompañaban a sus padres y que de esta manera recibían sus primeras lecciones en la práctica de estas diversiones: "Todos los individuos parecían estar completamente contentos, y era triste

observar gran número de niños entre los espectadores, y supe por una niñita de ocho años, que ya había presenciado tres corridas cuyos detalles refería con grande animación y placer, deteniéndose principalmente en aquellas horribles circunstancias que he descrito".[14] El punto es que en una sociedad con tales características no podía engendrar valores republicanos ni, mucho menos, conductas revolucionarias. Es decir, en los relatos de estos viajeros los hábitos culturales sirven para explicar las conductas políticas y esto es concluyente en el navegante francés Camille de Roquefeuil cuando señala que: "la superstición y la molicie, enemigos del patriotismo, permiten difícilmente germinar al espíritu público".[15]

Aunque nos hemos detenido en las impresiones de los viajeros, las imágenes y estereotipos del limeño sensual estaban presentes en la sociedad peruana. Cabe señalar que los viajeros tenían una importante influencia en la opinión pública de las ciudades de Hispanoamérica que visitaban. Venían a ser una suerte de agentes de las ideas ilustradas y de la modernidad. Eran invitados a los salones de las élites y las noticias y anécdotas que relataban eran escuchadas con fascinación. En una época en que se miraba las innovaciones políticas, el desarrollo industrial y el crecimiento urbano de las naciones de la Europa central como el futuro de los países hispanoamericanos, el contacto con estos viajeros equivalía a una especie de entrevista con el porvenir. La voz de un peruano de la época sirve para esclarecer que la visión de los viajeros citados (que la indolencia del "limeño festivo" era contraria al sacrificio por la libertad) era compartida por los distintos seg-

mentos sociales. Se trata de Benito Laso, un joven criollo que había participado del levantamiento de los hermanos Angulo y del cacique Pumacahua en 1814, quien señalaba en 1820 que la derrota del movimiento se debía a que los vicios y la disipación habían sido más fuertes que las tendencias libertadoras. En su evaluación, el problema era que los jóvenes criollos habían sido "engendrados en la mayor parte por españoles groseros e indolentes".[16] Si la idea que se desprende era que con este tipo de individuos el deseo de libertad no podía aflorar entre los limeños, entonces tenía sentido la conclusión a la que llegó el viajero francés Julián Mellet, según la cual la liberación de la capital vino de manos extranjeras, inclusive tal vez contra su voluntad. Mellet, quien visitó Lima por 1815 y redactó sus memorias hacia 1822, escribía que la opulenta capital peruana, luego de su independencia, se convertiría en una ciudad comercial próspera y boyante pues: "hoy día que una mano bienhechora les ha devuelto sus derechos no le queda nada por desear".[17]

La libertad que vino desde fuera

En la percepción de los patriotas hispanoamericanos, Lima era un escollo para la liberación del continente. En efecto, a poco de iniciarse la formación de Juntas de Gobierno en La Paz y Santiago, desde la capital peruana se había ordenado el despliegue de tropas restauradoras. Los grupos de poder económico, en particular los comerciantes del Tribunal del Consulado, se aprestaron rápidamente a financiar la formación de contingentes realistas. Lima, que ya era vista con recelo por las élites mercantiles de

Santiago y Buenos Aires debido a los privilegios que tenían sus comerciantes, empieza a ser percibida como un fortín reaccionario. Según el parecer de Bernardo Monteagudo, revolucionario tucumano, diputado del Congreso de Buenos Aires y luego ministro de San Martín en el Perú, los limeños carecían del patriotismo que habían mostrado otros pueblos de Hispanoamérica y esto era motivo de reprobación: "Desde el Ecuador hasta el Río de la Plata, el nombre de la capital de Lima hacía estremecer de indignación a los que habían tomado las armas".[18]

En estas circunstancias es que calza el estereotipo del limeño sensual como recurso para explicar el "retraso" de la revolución en la capital peruana. En 1817, por ejemplo, el espía José Bernáldez Polledo le informaba en una misiva a San Martín que si el Ejército Libertador decidía sorprender a los limeños a mitad de una corrida de toros: "Ocuparíamos la ciudad y los limeños no interrumpirían el curso de sus placeres".[19] Otro corresponsal de San Martín, oculto bajo el seudónimo de "Aristipo Emero", argumentaba que la sociedad limeña, debido a estar sumida en los "vicios" coloniales, tenía "una falta absoluta de heroísmo, de virtudes republicanas tan general, que nadie resollará aunque vean subir al cadalso un centenar o dos de patriotas".[20] Cuando las tropas de San Martín sitiaron Lima, este se extrañó de que la ciudad no se rebelara contra las fuerzas realistas. Desde el periódico *El Pacificador del Perú*, editado por el Ejército Libertador, se decía que la "apatía" de los limeños era la causa de que cien mil almas no se enfrentaran al "capricho de algunos centenares de Españoles"; asimismo, se señalaba que el temor de los limeños les hacía

soportar los rigores del desabastecimiento producido por el sitio de la ciudad: "por no tener valor para alzarse contra los que usurpan sus derechos y contrarian sus intereses, contra los que atropellan su honor y quieren privarle del rango á que es llamada entre las naciones libres". La arenga concluía así: "Alzaos; y sereis libres: ó si acaso se malograse vuestra empresa, morid al menos en el campo del heroísmo, y no como viles y tímidos esclavos".[21]

Lo que queremos apuntar es que los hombres que llegaron con el Ejército Libertador habían pasado por la experiencia exitosa de destruir el sistema colonial en sus "países". Habían comprobado el poder de cambiar un régimen político y se autopercibieron como agentes de la libertad americana. Al contrastarse con los limeños, quienes carecían de un ejército revolucionario como el acaudillado por San Martín o Bolívar, se concibieron superiores y construyeron una visión negativa del habitante de Lima. Esto es concluyente en la evaluación que hacía en enero de 1821 el colombiano López Aldana (patriota radicado en Lima y luego político por varias décadas en el Perú), cuando las tropas de San Martín seguían aguardando detrás de los muros de la capital; según su testimonio, la participación de los limeños en las reuniones y asociaciones de patriotas que trabajaban a favor de la independencia era bastante pobre: "apenas se cuenta un limeño que haya hecho el menor esfuerzo con su persona ó con un real para nada"; en cambio, señalaba, los más laboriosos patriotas se componían de "santafereños, caraqueños, quiteños, porteños,

chilenos, extrangeros y serranos, en fin todo de fuera de Lima" "y ninguno hijo de este infame pueblo".[22]

Ahora bien, una vez que San Martín y sus tropas tomaron el control de Lima y proclamaron la independencia del Perú, el discurso del limeño sensual que explicaba la tardía independencia de la capital se usó para descalificar y subalternizar a los limeños en tanto actores políticos. El objetivo consistía en allanar el terreno para la intervención "extranjera" en la política peruana. El mensaje era que si los habitantes de Lima no habían luchado por su liberación, tampoco estaban preparados para autogobernarse. Al respecto, Monteagudo señalaba que tres siglos de dominación española habían creado un espíritu servil entre los peruanos, por lo que su moral "no podía ser otra que la de un pueblo que ha sido esclavo hasta el año 21, y que aún lo es mucha parte de su territorio".[23] En consecuencia, el poder político debía recaer en un personaje de acreditados valores revolucionarios como San Martín, alguien que había demostrado sus convicciones en los campos de batalla: "Se necesitaba un grado de coraje que no es común a los que no han visto los combates, y una abstracción del interés individual, digna del que había dirigido esta empresa [la libertad de Lima] para encargarse del mando y presidir a la administración de un vasto territorio, que al pasar de la servidumbre a la libertad debía sufrir tremendos sacudimientos".[24]

De modo que, a diferencia de lo ocurrido en Chile, San Martín asumió además del mando militar, los poderes políticos con lo cual el Libertador devenía Protector. No era este un simple cambio de palabras. La adopción de este título significó la varia-

ción del escenario. San Martín decidió moverse en los terrenos de la política y, por tanto, postergar la tarea de hacer la guerra contra los españoles. En el decreto por el cual se autonombraba Protector decía lo siguiente: "la guerra será más bien en adelante un preservativo contra el influjo inevitable de las antipatías locales, que [es] un escollo capaz de hacer naufragar la causa de América".[25] Con antipatías locales, San Martín se refería a que la asunción del poder le acarrearía de opositores políticos entre los patriotas limeños, como efectivamente ocurrió según se verá luego. Lo importante en esta parte es señalar que San Martín era consciente de los pasos que daba, y de que concentraba poderes de tipo dictatoriales en su persona: "Yo pudiera haber dispuesto que electores nombrados por los ciudadanos de los departamentos libres, designasen la persona que había de gobernar hasta la reunión de representantes de la nación peruana".[26] Pero lo que el Protector traía entre manos era un proyecto monárquico que difería de los planes de los criollos más radicales. El proyecto tenía coherencia no solo con el fin de evitar la anarquía política que había presenciado en las Provincias Unidas de la Plata, sino que respondía a una visión ilustrada que percibía el Perú como una sociedad con espíritu de antiguo régimen: "todo pueblo civilizado está en aptitud de ser libre, mas el grado de libertad que goce debe ser proporcionada á su civilización".[27] Este argumento fue luego reiterado por Monteagudo en sus *Memorias* publicadas en Quito en 1823: "Un pueblo que acaba de estar sujeto a la calamidad de seguir tan perniciosos hábitos [virreinales], es incapaz de ser gobernado por principios democráticos".[28] Con ello Mon-

teagudo justificaba la decisión de no convocar a elecciones de representantes al Congreso y de un Ejecutivo con miembros nacionales.

Cabe señalar que la instauración del Protectorado iba contra las instrucciones que San Martín había recibido del Senado chileno. Una de las "instrucciones" dadas al jefe del Ejército Libertador era cuidar "que en los pueblos tomados por las armas, se reúnan los patriotas que en ellos hubieren, para que hagan la elección de sus mandatarios [...] Pero de ningún modo admitirá empleo político para sí, ni para los oficiales".[29] Se le instruía también la elección de un Director Supremo o Junta de Gobierno de acuerdo con la voluntad de los electores, así como la redacción de una Constitución provisoria que sería suscrita por las corporaciones y los vecinos de todas las provincias. Estas instrucciones eran ignoradas en Lima, pues el presidente Bernardo O'Higgins (amigo de San Martín) las observó y devolvió al Senado por considerar que algunas medidas, como la que un comisario del gobierno chileno debía viajar en la expedición para supervisar el cumplimiento de las instrucciones, eran inapropiadas a la dignidad del Libertador.[30] Sin embargo, en Chile las instrucciones eran conocidas y al poco tiempo de que San Martín se retiró del Perú el canciller chileno las publicó en un diario de Lima provocando una encendida polémica entre los seguidores y detractores del general argentino. En tanto que los opositores al Protectorado arreciaron su campaña de críticas desde *La Abeja Republicana,* partidarios como Mariano Álvarez, exministro de Estado y Relaciones Exteriores, lo defendieron desde el *Correo Mercantil*

señalando que era a él "a quien debemos nada menos que nuestra emancipación política", para luego agregar que la existencia de la República y del Congreso era obra de San Martín: "Todo el mundo sabe que al general San Martín debemos nuestra libertad, y todo lo que adelantemos es sobre lo que él ha dejado".[31] Por su parte, San Martín remitió carta fechada el 28 de junio de 1823 al *Correo Mercantil* en la que afirmaba no haber recibido ninguna instrucción: "Marchar con tres mil ochocientos bravos de ambos estados á libertar á sus hermanos del Perú, es la única instrucción que se me ha dado".[32]

Pero si bien San Martín y Monteagudo no convocaron al Congreso, crearon la Sociedad Patriótica bajo la presidencia de este último.[33] Según Francisco Javier Mariátegui, la Sociedad tenía el objetivo de apaciguar la exigencia de los liberales de convocar a los representantes de la nación y generar una corriente de opinión favorable al proyecto de una monarquía constitucional. En efecto, el 12 de febrero de 1822 Monteagudo convocó a un debate de ensayos que trataría sobre tres temas: a) cuál era la forma de gobierno más adaptable al Estado peruano, según su extensión, su población, sus costumbres y el grado que ocupaba en la escala de la civilización; b) cuáles eran las causas que habían retardado en Lima la revolución, comprobadas por los sucesos posteriores; y c) la necesidad de mantener el orden público para terminar la guerra y perpetuar la paz.[34]

Los debates permitieron ver las alienaciones ideológicas y políticas sobre el régimen de gobierno: los monarquistas representados por el canónigo José Ignacio Moreno y los republicanos

por Manuel Pérez de Tudela y por el clérigo Mariano José de Arce. Aquí interesa llamar la atención sobre el segundo punto, porque se refería a ese discurso según el cual la independencia limeña se realizaba con "retraso", en comparación con ciudades como Buenos Aires, Caracas, La Paz o Santiago. Como lo señalaron en su momento Francisco Javier Mariátegui y José de la Riva-Agüero, el propósito de Monteagudo era reforzar la imagen del limeño indolente y con espíritu de antiguo régimen. No obstante, durante los debates de la Sociedad Patriótica, los representantes del republicanismo expusieron con relativo éxito sus argumentos para defender el carácter patriota y revolucionario de Lima. En lo que sigue vamos a analizar los discursos de respuesta de los criollos locales.

Las razones del patriotismo limeño

El discurso autorreivindicativo desarrollado por los criollos limeños en los debates organizados por Monteagudo acabó hegemonizando el evento y tomó posteriormente incluso un cierto cariz antiextranjero. Las intervenciones de José Morales y Miguel Tafur fueron reproducidas en *El Sol del Perú* y, en síntesis, plantean el siguiente esquema: Lima era una ciudad que había desarrollado un pensamiento liberal y contrario al absolutismo, pero el gobierno del virrey Abascal había ejercido una política represiva que combinaba la persecución política, el extrañamiento de los liberales y el espionaje a las familias sospechosas de colaborar con la propagación de ideas independentistas; por otro lado, en Lima, a diferencia de otras ciudades de la América del

Sur, se concentraban las fuerzas militares y políticas realistas, por lo que el proceso revolucionarios debía "naturalmente" empezar en la periferia y culminar en la capital del virreinato peruano. Volveremos sobre estos puntos más adelante.

Como se dijo, la instauración del Protectorado fue vista con recelo por las élites limeñas y se convirtió en motivo de conflicto y divisiones. Si bien se aceptaba la presencia de San Martín y sus tropas porque no había otra manera de avanzar con la independencia, se fue incubando en los líderes locales una oposición que actuaba velada y abiertamente para gestar una corriente de opinión contraria al Protectorado, como se hizo evidente en la mencionada confrontación ideológica sobre la forma de gobierno que le convenía al Perú o cuando la defenestración de Monteagudo. Según algunos testimonios de la época, esta oposición actuaba en la forma de un partido liberal o republicano a través de publicaciones como *La Abeja Republicana* o *El Tribuno de la República Peruana*, concertando cada paso de sus miembros.[35] De acuerdo con Francisco Javier Mariátegui, esta oposición nació el día en que San Martín se nombró Protector y se fue radicalizando en los meses siguientes con los destierros y procesos a los adversarios de las ideas monárquicas: "En lo que San Martín procedió mal y dio pasos falsos fue en nombrarse Protector, en tratar de contener y sofocar la opinión pública, para preparar la monarquía".[36]

El problema de fondo, vale la pena reiterarlo, era que la implantación del Protectorado significaba la marginación de las élites limeñas de las altas esferas del poder. Aunque Riva-Agüero

fue nombrado titular de la Municipalidad de Lima y Torre-Tagle delegado supremo del Gobierno, San Martín concentró el poder en la figura del Protector y el importante Ministerio de Guerra y Marina, y luego el de Gobierno y Relaciones Exteriores, recayeron en Monteagudo, quien se convirtió en la manija política del régimen y, debido a su agresividad, en el blanco de todas las animadversiones; a él se culpó de los destierros de patriotas de la oposición.[37] Para los críticos del régimen protectoral, en realidad, se trataba de una dictadura y San Martín no era otra cosa que un tirano; se corrió el rumor de que quería nombrarse gobernante y a modo de burla se le llamaba "Rey José". En una ocasión, con el propósito de desacreditarlo difundiendo la voz de que aspiraba a convertirse en monarca del Perú, sus opositores circularon un memorial y recogieron firmas entre los vecinos de Lima. Se le llegó a calificar de reemplazante del virrey, y se decía que con su arribo, la dominación española daba paso al dominio porteño. Pero el caso más clamoroso de la oposición de un sector de criollos limeños contra San Martín se produce la noche en que este asiste al teatro y de la claraboya del techo caen panfletos contra la conducta del Protector y su ministro Monteagudo.[38]

Así, el bando patriota se divide porque San Martín también tiene adictos nacionales y cuenta además con el respaldo del Ejército. El Protector, sin embargo, se desgasta en el poder y su imagen contrasta con la popularidad que tuvo a su ingreso. En efecto, el propio Mariátegui, testigo de la época y crítico de este, cuenta que cuando llegó San Martín, la ciudad estuvo de fiesta, las calles llenas y bulliciosas por los cohetes y los vivas al Ejército

Patriota: "yo he visto y lo vieron millares de testigos, que San Martín no podía atravesar las calles por el gentío inmenso que lo rodeaba".[39] El relato de Mariátegui, en realidad, tiene el objetivo de plantear lo inoportuno que resultó el Protectorado cuando la capital y el norte del país estaban ganados a la causa de la independencia y de ellos podían salir los representantes nacionales del Congreso y del Ejecutivo. Desde la perspectiva de Riva-Agüero, el autonombramiento de San Martín como Protector del Perú ponía de manifiesto que se establecía una dominación extranjera sobre el Perú: "Este primer paso dio á conocer desde entonces, que los bienes, tanto tiempo esperados de la independencia, se convertirían en mayores males y despotismo, que el que ejercieron los españoles en los tres siglos de dominación".[40] Evidentemente, estos testimonios deben tomarse como alegatos políticos, pero lo que aquí interesa es resaltar la polarización en la que se desliza el bando patriota.

Así, la percepción de que el Protectorado significaba un nuevo sometimiento fue difundida rápidamente por los criollos limeños; y si algo habían demostrado estos, era precisamente su habilidad para ganarse la opinión pública. Mariátegui recuerda el ambiente así: "Qué dijeron entonces ¿se quiere disponer de nosotros, darnos libertad según los caprichos ó preconcebidos planes de estos nuevos tutores del Perú?". El razonamiento político de Mariátegui apuntaba a señalar incluso que la poca disposición de San Martín a iniciar los enfrentamientos con los ejércitos de La Serna tenía el propósito de prolongar su permanencia en el gobierno: "S. Martín y sus consejeros querían que el ejército es-

pañol subsistiese [...] y esta creencia se hizo casi general".[41] De acuerdo con esta versión, la renuencia a hacer la guerra al Ejército Realista y a constituir tropas nacionales tenía la intención de mantener al Ejército Libertador como imprescindible y bloquear el surgimiento de liderazgos militares peruanos: "Un ejército que en lugar de hacer la guerra al gobierno español, se ocupaba solamente en desarmar a los patriotas, e impedir que el Perú tuviese tropas nacionales, gobierno, orden, riquezas, ni la menor deliberación en su suerte futura".[42]

De otro lado, aunque el propósito del mencionado certamen de Monteagudo era difundir la idea de que Lima carecía de espíritu republicano, los liberales peruanos no desaprovecharon el momento para defender sus posiciones y alegar por su contribución a la liberación de la capital. Los liberales argumentaron que las condiciones para una revolución en Lima no estaban dadas debido a la política represiva de Abascal y a la concentración de fuerzas militares y políticas españolas; es decir, la acción de los liberales limeños tenía que constreñirse a la propaganda política y la conspiración. Desde esta óptica, se señalaba que Abascal había desarrollado un gobierno policiaco y poblado Lima de espías, por lo que el patriotismo fue necesariamente una actividad clandestina: "Todos manifestaban que su decisión, su patriotismo, su enerjia, habían sido solo comprimidas por la violencia, pero nunca extinguidas"; se apeló a la figura de Lima como el "Prometeo, aherrojado con fuertes cadenas" para expresar las dificultades de actuar públicamente contra el régimen colonial.[43] Y, por supuesto, se rechazó la imagen del limeño indolente, negan-

do que la "suavidad del clima, y las comodidades de que han disfrutado respectivamente todos [...] causa[se] la apatía e indiferencia".[44] Pero tal vez el punto culminante de la oposición limeña ocurrió con la mencionada campaña para defenestrar a Monteagudo. En el denuesto a este personaje es cuando aparecen rasgos de xenofobia: "Afuera el extranjero que dispone de nuestros destinos como un propietario suele hacerlo con sus rebaños".[45] Luego de que este fuera desterrado a Panamá, Riva-Agüero publicó el folleto *Lima justificada* en el que cuestionaba el discurso de la "concesión" y reivindicaba la acción política de los criollos, papel que consideraba había sido indispensable para el exitoso ingreso de los patriotas a Lima sin disparar una sola bala. Señalaba que gracias a la contribución limeña a la confrontación ideológica y la propaganda política, la opinión pública había sido ganada a favor de la independencia y ello había sido determinante para el aislamiento y evacuación pacífica de los ejércitos de La Serna.

De acuerdo con esta versión, era el número de las fuerzas militares realistas lo que hacía inviable una insurrección patriota y que el trabajo revolucionario fuera de propaganda: "Para poder dar el verdadero valor al patriotismo de Lima, es necesario tener conocimiento del número de las tropas que la ahogaban, del de los españoles que la habitaba, y últimamente de sus relaciones".[46] Ahora bien, continuando con el discurso de autorreivindicación criolla-patriota, el aporte de los limeños a la revolución hispanoamericana en el terreno de la acción y la doctrina política tenía antecedentes importantes, al menos en lo que respecta a la pro-

ducción de manifiestos revolucionarios: "La heroyca Ciudad de los Libres, la ilustrada Lima, había sido la que desde el principio de la revolución de América, cooperó eficazmente de un modo indirecto, por su opinión, á que sacudiesen el yugo de la tiranía muchos pueblos de su continente".[47] Con ello Riva-Agüero se refería, por ejemplo, a los escritos liberales del jesuita Juan Pablo Viscardo y Guzmán, pero principalmente a su propio documento *Manifestación histórica y política de la revolución de América* (conocido como las *28 causas*), que fue publicado como anónimo en Buenos Aires en 1818 y difundido entre los criollos de las principales ciudades de Hispanoamérica.[48]

Sobre este tema, Riva-Agüero, principal redactor del folleto *Lima justificada*, publicado en 1822, decía que esta "guerra de opinión" no se limitó a la contienda de ideas o a inundar de papeles subversivos las calles de Lima, sino que buscó persuadir y facilitar la deserción de numerosos soldados peruanos y americanos de las fuerzas realistas, drenándolas a favor de los patriotas. Para este efecto, habían infiltrado las tropas y tenían organizada una red de escondites que contó con la ayuda de importantes damas limeñas para proteger a los desertores. El célebre paso del batallón Numancia al Ejército Libertador habría sido fruto precisamente de estas labores: "Era pues la opinión la que hacía todos estos milagros". Los encarcelamientos y las ejecuciones de los limeños que cayeron en las tareas de infiltración y de convencimiento a la defección eran una muestra del valor y la firmeza de las convicciones políticas pues, pese a los peligros menciona-

dos, estas tareas no cesaron: "las cárceles no podían ya contener el número de los patriotas arrestados, sumariados y juzgados".[49]

Por estas razones, Mariátegui salió al frente de la carta de López Aldana publicada en la *Historia del Perú independiente* de Paz Soldán, en la que se señalaba que los limeños no habían mostrado el patriotismo que sí manifestaban los extranjeros o los "serranos".[50] Mariátegui, indignado, exclamaba contra la pasividad de Paz Soldán, a quien se podría ubicar como un representante del discurso de la concesión: "¡Qué cúmulo de injusticias contra Lima! ¡Qué odio tan descarado y manifiesto! ¡Qué falsedad tan notoria!".[51] En la siguiente cita, Mariátegui da tal vez la visión más amplia para la época de los "factores" que hicieron posible la liberación de Lima, señalando la importancia de la conjugación del contexto revolucionario internacional y la situación interna:

La desocupación de la capital fue debida á San Martín y á su ejército, á la escuadra bloqueadora (capitaneada por Lord Cochrane), á la sublevación de las provincias (Quito y Guayaquil) y al patriotismo de estos pueblos y de los del Oriente ya sublevadas (Buenos Aires), á la abnegación y sacrificios de los patriotas de la capital. Faltando uno solo de estos cuatro elementos el plan habría fallado.[52]

Asimismo, Mariátegui se adhiere a la versión de Riva-Agüero de que el paso del batallón Numancia al Ejército Libertador se debió al trabajo de persuasión de los patriotas limeños. Pero también señala que el factor militar fue lo que bloqueó la revolución en Lima. El destacamento de Aznapuquio, asentado en la capital, era un escollo insalvable y obligaba a la conspiración y a la resis-

tencia pacífica antes que a la acción abierta o la sublevación: "(Si) la revolución [...] no estalló antes en nuestra patria, fue porque Lima era el emporio de las fuerzas enemigas, porque aquí tenían todos los elementos de guerra y porque cuantos movimientos se intentaron tantos fracasaron".[53]

Entonces, por lo aquí expuesto, los patriotas limeños tuvieron que construir un discurso para rebatir los estereotipos que los tachaban de sensuales y de carecer de la consciencia política que mostraban los criollos de otras ciudades. Apelaron al hecho de que en Lima se concentraban las fuerzas militares españolas y de que los patriotas extranjeros habían cometido el error de asumir la administración del Estado que les correspondía a los nacionales. Los defensores del patriotismo limeño tal vez no pensaron en mejor metáfora para presentar la coyuntura política que la que apareció en la *Gaceta* de Lima: "Aunque hace tiempo que Lima había merecido denominarse libre, estaba como aquel oro, que mezclado de partes estrangeras necesita del fuego y del crisol, para dejar purificados sus quilates".[54] Los patriotas limeños construyeron una retórica de reivindicación cuyo objetivo fue destacar el papel de Lima en la revolución, así como deslegitimar la participación política de los patriotas "extranjeros" representados por San Martín y Monteagudo. En este discurso los liberales limeños se presentan como individuos educados y con la acreditación política para asumir el gobierno del Perú independiente. Aquí no aparece la posibilidad del indio como gobernante de la república, una idea que el general Belgrano propuso en 1816 ante el Congreso de Tucumán y que implicaba el nombramiento

de Juan Bautista Túpac Amaru, hermano menor de Túpac Amaru II, como cabeza de una monarquía constitucional. Mucho menos aparece la población negra como elemento explícito para asumir el protagonismo político que los criollos liberales demandaban para sí mismos. Más adelante tendremos ocasión de ver el lugar que indios y "plebe" tenían en la comunidad nacional.

Epílogo

Ahora bien, no es un exceso señalar que la disputa política fue ganada por los patriotas limeños, pero no la cultural. Monteagudo fue expulsado del país y San Martín se vio obligado a renunciar al Protectorado y a convocar a elecciones para un Congreso Constituyente. Si bien luego este Congreso tuvo que llamar a Bolívar para derrotar completamente al Ejército Realista, el control de la autoridad política retornó a manos de nacionales cuando aquel viajó a Colombia para aplacar disturbios en su contra. A contrapelo del triunfo político sobre San Martín y luego sobre Bolívar, la narrativa histórica sobre la independencia que finalmente se impuso en el siglo XIX fue aquella que ponía énfasis en las acciones de ambos como determinantes en la obtención de la libertad, así como en las hazañas militares y batallas que fueron liberando al Perú de la presencia de los españoles. Esta narrativa histórica se expresó en las diversas memorias que publicaron los propios actores militares (Guillermo Miller, Tomás Cipriano de Mosquera, etc.), pero se puede señalar el libro de Mariano Felipe Paz Soldán, *Historia del Perú independiente (1819-1827)* — publicado en tres volúmenes entre 1868 y 1874—, como la versión

acabada de esta forma de exponer los hechos. El libro de Paz Soldán, influenciado por la concepción romántica de la historia que pone énfasis en los héroes como los forjadores de la nación, exalta el papel desempeñado por los ejércitos de San Martín y Bolívar. Es significativo que el marco temporal empiece en 1819, cuando San Martín se dispone a organizar la expedición libertadora que llegará al Perú, ya que Paz Soldán considera que los limeños no podían liberarse por sí mismos debido a "la falta de unidad en los planes, la escasez de luces y los ninguno elementos de guerra, [que] hicieron inútiles los esfuerzos heroicos".[55]

Algunos años antes de aparecer el libro de Paz Soldán, en 1860, el chileno Benjamín Vicuña Mackenna había publicado *La revolución de la independencia del Perú desde 1809 a 1819*, libro en el cual se propuso recatar las acciones de los criollos limeños en la gestación de su propia independencia. En sus términos, deseaba demostrar que "aquella opinión generalmente aceptada sobre el rol reaccionario que representó el Perú en los primeros años de la lucha americana, está basada en el error".[56] A través de la memoria oral, de la reconstrucción biográfica y de la revisión de documentos de archivos privados, Vicuña Mackenna abunda en los casos de jóvenes, mujeres y familias de las élites que conspiran contra el virrey, que difunden propaganda subversiva, que sirven de enlace e informan a los revolucionarios de Buenos Aires y Chile sobre la situación en Lima. Dichas acciones se intensifican cuando San Martín cruza los Andes y empieza a organizar la expedición al Perú. Entonces los actos adquieren heroicidad, pues las ejecuciones, expatriaciones y cárceles de los conspirado-

res recaen sobre los jóvenes que persisten en preparar la llegada del Ejército Libertador. La visión de Vicuña Mackenna, sin embargo, no llegó a desplazar a la "memoria de la concesión". Habrá que aguardar a la denominada "Generación del Centenario" (integrada, entre otros, por Raúl Porras Barrenechea, Jorge Basadre, Carlos Wiesse, Jorge Guillermo Leguía y Luis Alberto Sánchez) para que aparezca un planteamiento renovador, que básicamente instaló en la memoria histórica a los "precursores" e "ideólogos" como los antecedentes directos de las revoluciones en Hispanoamérica, para mostrar que la independencia peruana tenía raíces nacionales.[57] Raúl Porras Barrenechea, en particular, ofreció una interpretación alternativa al discurso de la concesión, señalando que el proceso de independencia debía analizarse en el marco global de las revoluciones hispanoamericanas. Concretamente afirma que, debido a la distribución del Ejército Realista, las guerras de independencia necesariamente tenían que empezar en las periferias y culminar en Lima, donde se concentraban las principales fuerzas militares a favor del absolutismo. Por ello dice: "Triunfaron momentáneamente o definitivamente en 1810, los pronunciamientos de aquellas ciudades o regiones donde la fuerza militar de España era nula o deficiente o podía ser vencida por el arrojo".[58] Esta no era la situación del Perú y lo confirmaría la derrota del movimiento de los hermanos Angulo y del cacique Mateo Pumacahua. La tardía independencia de Lima, entonces, se explicaría por el arrinconamiento de las fuerzas realistas en la capital peruana, antes que por la carencia de valores republicanos.

Es decir, con la "Generación del Centenario" es que se inicia la nacionalización de la independencia y se va imponiendo un discurso historiográfico nacionalista que se contrapone y contrarresta el predominio del discurso de la concesión. Una versión muy particular de este discurso nacionalista es la que construye José Agustín de la Puente Candamo, quien señalaba que la dominación hispana habría dado lugar a una historia solidaria entre criollos, mestizos e indios, generando un "vínculo poderosísimo [que] agrupa a los peruanos entre sí y los distingue al mismo tiempo de todo lo que no pertenece a esa comunidad".[59] Luego agrega que la independencia fue resultado de una toma de consciencia colectiva, del mestizaje de la sociedad y de la unificación de los diversos grupos sociales, "fruto de la misma vida del Perú, [y] no es imposición de los extraños sino ánimo viejo de las gentes de nuestra nación".[60] De modo que cuando Heraclio Bonilla y Karen Spalding contraponen al discurso nacionalista de De la Puente y de la Comisión del Sesquicentenario su interpretación de la "independencia concedida", actualizan un viejo discurso que, como vimos, está en la misma línea del viajero francés Julián Mellet, para quien la libertad del Perú provenía de manos extranjeras y "bienhechoras". Obviamente, en el caso de Bonilla-Spalding hay una resignificación de esta interpretación, pues mientras que para Mellet la intervención "extranjera" era necesaria debido a la sensualidad del limeño y a su incompetencia para luchar por su propia liberación, para Bonilla-Spalding el problema estuvo en la carencia de una consciencia nacional y en la fragmentación cultural y política de los peruanos, lo que hacía im-

posible el surgimiento de un movimiento a gran escala capaz de hacer frente a las fuerzas realistas. No está de más señalar que la tesis de Bonilla-Spalding también respondió a su propio contexto político, pues era una manera de cuestionar a la clase dominante peruana en el fervor revolucionario la década de 1970, señalando que su carencia de valores y proyectos nacionales era de antigua data.



Capítulo II

INCAS SÍ, INDIOS TAMBIÉN. LAS REPRESENTACIONES SOBRE LOS INDIOS



"Ocupémonos, pues, en estos momentos de dar gracias á nuestro Pachacamac, al eterno hacedor del universo [...] y en preparar nuestros corazones para ser fieles á nuestros juramentos, y á nuestra amada patria".

Mariano José Arce (1821)

Este capítulo trata sobre la representación criolla del indio en el contexto de la independencia. La idea central es que los liberales criollos construyeron una visión política positiva del indio que implicaba su incorporación a la nación y a la esfera pública. Por un lado, lo presentaron como un "patriota" que a través de

diversas insurrecciones había mostrado su rechazo al colonialismo español y su anhelo de libertad. Aquí la razón es bastante evidente: el éxito de las guerras de independencia no sería posible sin el concurso masivo de los indios. Por ello, no resulta extraño, que los realistas también exaltaran las virtudes de la "fidelidad" del indio-vasallo con respecto al rey. Pero a diferencia de estos, los liberales criollos llegaron a concebir la imagen de la nación peruana como una "familia" que incluía a la población indígena. De otro lado, el indio fue percibido como un elemento necesario para dotar de bases amplias al régimen representativo y, en la argumentación liberal, no existían motivos para negar su conversión a ciudadano gracias a la educación y a las propias prácticas electorales. De ahí la defensa liberal del voto de los analfabetos contra las proclamas conservadoras de restringirlo a la población educada. Sugiero que este discurso positivo del indio constituye una suerte de "liberalismo indigenista" que tuvo como propósito edificar una nación que incluía al indio, cuyo lazo vinculante sería la participación de una comunidad de derechos civiles y libertades políticas.

Este capítulo está dividido en tres partes. En primer lugar, presentamos las novedades en las representaciones del indio que, en el siglo XVIII, abrieron una fisura en el discurso colonial sobre su inferioridad innata. La cuestión es que tales cambios, sin ser dominantes, plantearon que la condición degradada del indio se debía a las centurias de dominio colonial que convirtieron a un gran imperio en una población degenerada y mísera. De lo anterior se colegía que el indio era perfectible y, por tanto, que

existía la posibilidad de incorporarlo a través de la educación y el trabajo remunerado a la vida pública y la producción económica. En segundo lugar, desarrollamos los modos en que la retórica de las élites criollas planteó la incorporación del pasado prehispánico en la formación de las naciones independientes. La particularidad de este discurso es que los criollos se presentan como redentores de la sociedad andina y herederos legítimos del poder político en tanto "hijos del país". Asimismo, en la búsqueda del apoyo indígena y su alistamiento en los ejércitos patriotas emergen imágenes de integración bajo metáforas de una "familia peruana" opuesta a España, aunque sin disolver completamente las jerarquías, pues si bien el indio aparece como beneficiario "natural" de la república, no tiene un lugar específico en la dirección de las fuerzas beligerantes ni en el gobierno de los nuevos Estados. En tercer lugar, reconstruimos las representaciones de los grupos indígenas presentes en Lima (guerrillas y montoneras) para vincularlos con la política fluctuante y parsimoniosa con la cual el Protectorado de San Martín trató de traducir la retórica independentista en hechos concretos: abolición de la mita y del tributo indígena, fomento de la educación, entre otros. Cerramos el capítulo con una reflexión sobre las implicancias de que el liberalismo no desarrollara una reivindicación de la cultura andina.

El indio es redimible

Uno de los cambios más evidentes en la segunda mitad del siglo XVIII es la influencia de las ideas ilustradas y del discurso ci-

entífico en las élites cultas de Lima.[1] En el ámbito de las ideas políticas, la preocupación de los criollos estuvo relacionada con la modernización del régimen de gobierno y con el lugar que debía ocupar el indígena en tanto era la población mayoritaria de la sociedad colonial. El punto es que las conmociones políticas y sociales en Europa y la difusión de ideas liberales obligaron a plantearse una nueva cohesión social que asegurase la estabilidad del orden colonial.[2] Surgen, entonces, nuevas perspectivas sobre el indio que, sin ser hegemónicas, abrieron fisuras en el discurso colonial y plantearon miradas alternativas acerca de su naturaleza social. Es el caso, por ejemplo, de Manuel Espinavete López, quien publicó en el *Mercurio Peruano* el artículo "Descripción de la provincia de Abancay", en el cual la condición miserable del indio es explicada por factores económicos y sociales, antes que por aspectos biológicos o raciales. Espinavete escribe contra el estereotipo del indio ocioso, inmerso en el alcohol y la coca, para proponernos que con el estímulo de un buen salario, el indio se convertiría en un agente dinámico de la economía rural: "Lo que no tiene duda es que el Indio es floxo, pero entre ellos no faltan muchos aplicados quando se les paga lo justo y trabajan con empeño".[3]

Por otro lado, en el informe del chileno y protector general de los indios Miguel de Eyzaguirre, *Ideas acerca del Indio* (1809), se hace una tenaz crítica a la dominación ejercida por jueces, curas y otras autoridades locales que, de eliminarse, podría "mejorar" al indio y volverlo un individuo "productivo". Aquí tampoco la condición degradada del indio aparece como resultado de causas

naturales o raciales, sino como consecuencia de las condiciones de explotación a que está sujeto. Así, ante la supuesta renuencia del indio a trabajar en minas, haciendas y obrajes, Eyzaguirre decía: “páguese al indio lo que se pagaría al no indio y habrán trabajadores de sobra”.[4] Una visión más radical corresponde a José de Larrea y Loredo, quien publicó en *El Verdadero Peruano* una “Observación sobre el carácter de los indios”. Larrea y Loredo ensaya una explicación histórica sobre la situación miserable del indio. Recuerda el esplendor del Imperio incaico y lo compara con el romano. Su explicación del deterioro cultural andino reside en el sistema colonial y no en la naturaleza racial del indio: “el despotismo agravando su peso sobre los espíritus, no hace mas que envilecer a los hombres formando de ellos una tropa tímida, cobarde y peresosa”; luego agrega que la situación miserable del indio resultaba del “mal trato y peor gobierno que experimentaron esos naturales después de la conquista”.[5]

Lo que queremos plantear es que en la segunda mitad del siglo XVIII, y en el contexto de las reformas borbónicas, de la expansión del pensamiento ilustrado, del desarrollo de la consciencia criolla y de las protestas indígenas, los criollos ilustrados tuvieron que encarar una nueva definición de la nación y una cierta revalorización del indio. Para ello, primero había que responder si la inferioridad del indio era natural o producto histórico de las centurias de dominación; es decir, si era posible revertir su situación a través de la educación y el mercado libre de trabajo. Este dilema, de obvias connotaciones políticas, comenzó a ser resuelto por los autores citados, a los que hay que agregar a Hipólito

Unanue, médico nacido en Arica que combatió el discurso que sostenía la inferioridad americana —y del indio— frente al español por los efectos del clima. Para Unanue, el indio era producto del escaso acceso a la educación y de los rigores de la dominación hispana. En *Observaciones sobre el clima de Lima* (1806) plantea que las diferencias de costumbres entre europeos y americanos no expresaban necesariamente jerarquías: "el espíritu racional está igualmente distribuido en todas las partes de la tierra. En todas ellas el hombre es capaz de todo, si es ayudado por la educación y el ejemplo".[6] Aquí el punto es que para un sector de las élites, el indio tenía que ser incorporado a un discurso nacionalizante en el que los criollos asumirían un lugar prominente en la estructura de poder en tanto hijos de América. Como lo señala Jorge Bracamonte, Unanue, "de manera clara comprendió que el Perú de entonces no era posible sobre la base de la exclusión de la mayoría indígena".[7] En Unanue, por lo demás, se observa el interés por revalorizar los vestigios de la cultura indígena; al escribir sobre las "antiguallas", *huacas* y ruinas, se pronunció contra su profanación y destrucción, condenando el "hambre de oro" de los conquistadores españoles.[8]

Ahora bien, estas "voces discordantes", la expresión es de Charles Walker, tuvieron un éxito temporal y relativo en los debates de las Cortes de Cádiz, cuando debió votarse por la representación política de los indios y la cancelación o continuidad del tributo indígena. En este especial contexto, los discursos que incidían en factores sociales y económicos para explicar la situación del indio resultaban funcionales a la integración del indio a

la vida política. Por ejemplo, el diputado de Buenos Aires, López Lisperguer, decía que la rudeza del indio era "efecto de la opresión y tiranía de las autoridades; no es por falta de talentos ni aptitud, sino por la sinrazón con que los tratan".[9] Esta defensa de los españoles americanos del voto indígena era parte de las disputas en torno a la representación en las Cortes. A España, con 10 millones cien mil habitantes, se le concedieron 250 diputados, mientras que a Hispanoamérica, con 27 millones de habitantes, solo 30.[10] Las protestas de los americanos abrieron el debate sobre incorporar o no en el cómputo de los electores a los indígenas, con lo cual el número de representantes de Hispanoamérica se incrementaría significativamente; podría inclusive superar al de España. El debate se zanjó con la inclusión del voto indígena y con la resolución de que el número de diputados en las Cortes sería igual para España e Hispanoamérica.[11] ¿Qué significados y efectos tuvo esta medida? Los más obvios son el reconocimiento implícito de que el indio tenía capacidad ciudadana, de que podía hacer política y de que era viable incorporarlo gradualmente a la esfera pública.

En todo caso, la convocatoria a elecciones para los ayuntamientos constitucionales involucró de manera activa a los indios en la política local, reordenando las relaciones de poder inherentes a la sociedad colonial. Como lo señala Christine Hünefeldt, las elecciones venían a remover "los privilegios de los grupos consolidados y abría al mismo tiempo caminos de reivindicación a grupos oprimidos, que en el caso peruano, no eran solo los pobres, sino también los indios y los negros".[12] Sin embargo, tam-

bién es cierto que la participación indígena despertó resistencias de criollos y españoles ante la perspectiva de perder las elecciones de representantes en los lugares donde los indios eran mayoría. De modo que lo que se produjo fue una disputa por el poder en la cual los indígenas contaron con mecanismos legales a su favor. En varias localidades donde ganó un representante indio, los españoles y criollos interpusieron recursos para desconocer la elección de los ayuntamientos. En Arequipa, la respuesta de las autoridades a estos reclamos fue reconocer la elección de representantes indígenas: "Sobre quienes deben ser alcaldes, no puede hacerse distinción de clases, pues siendo todos ciudadanos, los yndios pueden legítimamente serlo".[13] Es decir, las elecciones de ayuntamientos permitieron la elección de indígenas y ampliaron la representación de intereses en estos órganos de gobierno.

Cabe señalar que las medidas de las Cortes avanzaron hacia ciertas reformas sociales y decretaron la abolición del tributo indígena (1811) y del trabajo mitayo. En el caso de la abolición de la mita, Hünefeldt ha registrado diversas protestas indígenas para hacer efectivo su cumplimiento y lograr que todo trabajo fuera remunerado; hubo casos en los que las autoridades judiciales dieron su apoyo a estas causas (aunque también hay ejemplos de lo contrario reseñados por la misma autora). Aquí lo importante es señalar que las elecciones de cabildos y las reformas sociales gaditanas dinamizaron la "agencia" política y social de los indígenas, lo que evidentemente habría de repercutir en el imaginario criollo. Veamos.

La tensión del discurso criollo

Un hito en las representaciones criollas sobre el indio asociadas al proceso propiamente de la independencia lo constituye el manuscrito clandestino y anticolonial titulado *Diálogo de Atahualpa y Fernando VII en los Campos Elíseos*, que circuló en 1809 en la ciudad de Chuquisaca (Bolivia) y se difundió entre los criollos de algunas ciudades de América del Sur. Su autoría se atribuye al joven abogado Bernardo Monteagudo, quien por esos años fungía de "defensor de pobres" en la Audiencia de Charcas y posteriormente fue un personaje importante en los procesos de independencia de Buenos Aires, Chile y Perú. En el *Diálogo*, Monteagudo cuestionaba la legitimidad del dominio español sobre América, comparando la usurpación de José Bonaparte del reino de Fernando VII con la realizada por Francisco Pizarro contra Atahualpa.[14] Luego de un dilatado intercambio de pareceres con Atahualpa, Fernando VII admite la justicia de las acciones libertadoras en América en tanto era justa también la resistencia de los españoles a la invasión francesa.

El texto nos plantea la restitución del Nuevo Mundo a sus hijos naturales, pero estos ya no podían ser exclusivamente los indios, pues a ellos debían sumarse los mestizos y particularmente los criollos. En efecto, en el *Diálogo* los actores que harían posible el proceso de restitución de la soberanía americana era el contingente criollo, e implícitamente este aparecía como la cabeza del futuro reino independiente. Así, los criollos acababan representando el papel de restauradores y depositarios de la liber-

tad americana, quedando los indios como una fuerza aliada pero sin un lugar explícito en la dirección del movimiento independentista. Esto será reiterado tiempo después en un documento escrito por Monteagudo en Lima, en el cual se plantea que el "país de los Incas" anterior a la conquista era en verdad "tiempos célebres que precedieron a su esclavitud" y que con la llegada de San Martín el Perú retornaba a los "días felices en que recobró su independencia".[15] De esta manera, la independencia nacional y el liderazgo criollo quedaban asociados.

En el Perú, un momento significativo en las representaciones sobre el indio y el proceso de independencia lo encontramos en la poesía de Mariano Melgar, quien participó del levantamiento anti-colonial de 1814 dirigido por los hermanos Angulo. En el poema "El cantero y el asno", Melgar compara la degradación social del indio con una recua de borricos que se mueven bajo el látigo de su dueño, el cual vocifera y maldice la lentitud de estos frente a los caballos. En el poema, la condición lastimosa y servil de los asnos se explica por la dominación y violencia que se ejerce sobre ellos, sugiriéndose que distinta sería la situación si no existiese explotación sobre el dominado. El asno más "martagón" responde a las invectivas de su amo:

Nos tienes mal comidos,
Siempre bajo la carga,
Y exiges así brío?
Y con azote y palo
Pretendes conducirnos,

Y aun nos culpas de lerdos
Estando en ti el motivo
Enseguida agrega:
Con comida y sin carga
como se ve el rocino
Aprendiéramos luego
Sus corcobas y brincos;
Pero mientras subsista
Nuestro infeliz destino
Bestia el que se alentara!

Ahora bien, en el poema se compara la suerte de los asnos con la de los indios y se insinúa que estos son incapaces de liberarse por sí mismos. Con cierta resignación, los asnos manifiestan: "Para esto hemos nacido". Su liberación vendría, pues, de agentes externos e implícitamente de los criollos; más aún, se sugería que el indio tendría problemas para expresar verbalmente su realidad: "Un indio, *si pudiera*, ¿No diría lo mismo?".[16] De este modo, la incorporación del indígena al proceso revolucionario no podría ser sino en condición subordinada. La unidad que propugnaron los criollos para hacer frente a los españoles tendría una jerarquía interna: la dirección recaería en los criollos, y los indios, si bien serían parte del movimiento revolucionario, tendrían un lugar de aliado secundario. Esta idea coincide con el planteamiento de Scarlett O'Phelan según el cual los criollos, luego de la sublevación de Túpac Amaru, se convencieron de que la dirección de las luchas anticoloniales no podía recaer en los in-

dios sino en ellos mismos, para evitar el descontrol de las masas. De ahí que el levantamiento de los hermanos Angulo incorporara tardíamente al cacique Pumacahua y en condición de aliado menor.[17]

Volviendo a Melgar, la tensión del imaginario criollo puede percibirse en su poema "Los gatos". En él se presenta la guerra contra los españoles como la catalizadora de la unidad peruana:

Una gata parió varios gatitos,
Uno blanco, uno negro, otro manchado:
Luego que ellos quedaron huerfanitos
Los perseguía un perro endemoniado;
Y para dar el golpe á su enemigo
No había más remedio que juntarse,
Y que la dulce unión fuese su abrigo […].[18]

En las líneas citadas primero se hace referencia al origen común de sujetos diversos (todos vienen de la misma gata), pero también a la pérdida de paternidad en clara alusión a la abdicación de Fernando VII, con lo cual se plantea la legitimidad de las acciones que estos llevan a cabo para su liberación. No obstante, si bien la necesidad de unión es asumida como algo prioritario, no resulta fácil de concretarse, pues las disputas por el liderazgo aparecen como un escollo bastante complicado de resolver. Al mismo tiempo, estas pugnas sacan a flote valores en conflicto: nobleza y destreza, por ejemplo. Pero el tema de fondo es que la agenda revolucionaria de 1814 que permitiría la unidad de los

diversos, no parece muy sólida; de ahí los problemas por su dirección:

Van pues á reunirse, y al tratarse
Sobre quien de ellos debe ser cabeza,
Maullando el blanco dixo: 'A mí me toca
Por mi blancura, indicio de nobleza'.
El Negro contesto: 'Calla la boca;
El más diestro y valiente mandar debe'.
'Malo, dixo el manchado, si esto dura
Temo que todo el Diablo se lo lleve' [...].[19]

El poema no llega a resolver esta tensión, aunque la presenta como una de las prioridades para el proceso de liberación.

Años después, estas contradicciones fueron resueltas por la supremacía criolla, o más precisamente criolla extranjera de los ejércitos libertadores de San Martín y Bolívar. Es entonces cuando la retórica en torno a los "incas" aparece sin ambages en los discursos de "porteños" y colombianos. El tema que surge con la llegada de San Martín es la invocación a los indios a plegarse al Ejército Libertador y vengar el dominio que los españoles infringieron al antiguo Imperio de los incas. En la "Primera canción patriótica" se señala:

[...] En las tumbas del Inca inocente
Esta voz se sintió resonar:
'¡Qué no more en tu seno un tirano,
Madre ilustre de Manco Cápac!'

Y los hijos del Sol encendidos
De amor patrio en el fuego sagrado
O morir entre ruinas envueltos,
O cobrar sus derechos juraron [...].[20]

Una vez que San Martín tomó Lima, estos discursos se radicalizaron; criollos e indígenas aparecen en el mismo bando y se buscaron líneas de continuidad entre el movimiento independentista y la sublevación de Túpac Amaru. En *La Abeja Republicana,* el periódico de los liberales republicanos, se decía: "Desde que el inmortal Tupamaro enseñó á los sud americanos el camino del honor, los hijos del sol conocieron muy bien la necesidad que tenían de emanciparse para siempre de la dominación de los Borbones, antiguos usurpadores del trono español".[21] Así, la lucha de Túpac Amaru se equipara con la llevada a cabo por San Martín, y el discurso aparece integrando lo criollo y lo andino en la confrontación contra el absolutismo español. Será una integración jerárquica, pero lo importante aquí es que la unificación de criollos e indios aparece prefigurando la nación.

Puesto que el discurso de la unidad entre criollos e indios tenía objetivos prácticos, como era movilizar los sentimientos antiespañoles de los indios y que se organizaran para rechazar al Ejército Realista, se resaltó la pertenencia de ambos grupos sociales a un mismo suelo patrio: "Cuando la patria se halla en peligro, no debe omitir ninguno de sus hijos, cualquier género de sacrificios [...] los legítimos hijos del Perú [...] cuyos heroycos servicios han sido olvidados, se muestran cada día más resueltos

en sostener con la última gota de su sangre, la libertad del suelo de los Incas".[22] Criollos e indios aparecen hermanados por el lugar común de nacimiento. Asimismo, cuando se hace la equivalencia entre San Martín, Túpac Amaru y Pumacahua, se pretende que estos tres personajes buscaban los mismos fines y estaban en el mismo horizonte ideológico. En *La Abeja Republicana* se señala: "¡Peruanos! Acordad con indignación que por esa maldita raza [la española] ha sido regada la sangre de vuestros incas y de vuestros compatriotas Tupac-Amaro y Pumacagua: escuchad con dolor los clamores de estas infelices víctimas, sacrificadas al furor del acero hispano, sin más causa que el amor á la libertad que quisieron con justicia sostener".[23]

No obstante que los criollos aparecen encarnando y liderando el anhelo de liberación de criollos e indios, el discurso llegó a asumir un lenguaje más horizontal cuando se refería a los indios contemporáneos. En un contexto crucial por ganar su incorporación a la causa patriota, recurren a expresiones altamente positivas y de paralelo con el indígena prehispánico. Así, se pedirá a los "Dignos hijos del sol" que declaren la guerra a los tiranos españoles y que "venguemos unidos los asesinatos, las prisiones, los destierros, y sobre todo la sangre de vuestros incas que aún humea sobre la tierra".[24] De estas referencias a la reivindicación del indio del presente había un paso que fue rápidamente cruzado. Por ejemplo, ante las voces que sostenían que el indio era poco proclive a luchar por su libertad, los liberales de *La Abeja Republicana* decían: "Jamás el indígena será un obstáculo para la elección de un gobierno sabio, y paternal. Patriota por naturale-

za ha procurado siempre aunque con mal suceso, recobrar la antigua independencia del Perú. Con su antigua agitación ha comprobado que el pueblo conquistado permanece constantemente en revolución".[25] Si bien se trata de un indio idealizado, esta imagen abre la perspectiva de su incorporación a la nación y la ciudadanía en tanto se le representa como un "patriota" y afín a un régimen basado en la libertad.

Es en esta coyuntura donde emergieron discursos que plantearon la formación de un cuerpo de nación o familia como la única manera de vencer a los españoles. En el periódico oficialista *Los Andes Libres* se afirma en 1821: "Ya es tiempo que formémos todos una sola familia, y olvidemos rivalidades que, para oprimirnos mas fácilmente, fomentó en estos últimos años la artera política de un miserable gobierno [español]"; luego se agrega: "El sembró las primeras semillas de la discordia, y es muy justo que sea el primero que experimente su efecto".[26] Es decir, la oposición al gobierno colonial permitía plantear una suerte de "hermandad política" entre criollos y población indígena: "Los indios son nuestros compatriotas y hermanos, y estámos envueltos en una misma desgraciada suerte, desde que el infame Toledo hizo decapitar en un cadahalso en la plaza del Cuzco al inocente príncipe Túpac Amaru".[27] En otra publicación de la época, *El Sol del Perú*, cercana a las posiciones de Monteagudo y San Martín, se anunciaba que:

El antiguo imperio de los Incas va á renacer de nuevo mas glorioso y brillante. Nosotros ya reunidos, sin las odiosas distinciones del antiguo egoismo, no formaremos sino una sola Naci-

ón. Revivirá el antiguo explendor; y bajo el suave dominio de leyes imparciales y sabias, mereceremos en nuestra infancia misma la admiración, y el respeto de las demás naciones del globo.[28]

En un giro interesante, algunos discursos de la época parecen invertir las nociones de civilización y barbarie asociadas tradicionalmente, la primera a los europeos, y la segunda a los indios. En efecto, si la independencia significaba la libertad y adopción de un sistema moderno y civilizado en América, los españoles aparecen representando lo bárbaro en tanto encarnan valores y conductas de Antiguo Régimen: "Cuando sepan las provincias del Perú que su capital ha jurado la Independencia, seguirán nuestro ejemplo, y esas hordas de bárbaros no hallarán terreno que las sostenga".[29] Aunque es un recurso excepcional, en la siguiente cita se hace evidente un cierto cambio en la episteme colonial: "La América que había sido el oprobio de los *salvajes de Europa*, cansada ya de soportar esa tiranía con que consiguió el coloso hispano subyugar á una gran porción de la especie humana, y reducirla á sus *bárbaros caprichos*, dio el sagrado grito de libertad con el que aferrado su sangriento agresor cayó despavorido en tierra" (cursivas en el original).[30] La América independiente, entonces, aparece encarnando la modernidad política, mientras que España representa la decadencia del absolutismo. Ahora bien, aunque hemos dicho que el liberalismo no desarrolló un discurso de reivindicación de la cultura andina, sí exaltó algunos símbolos de la andinidad. Es el caso del popular canto *La chicha*, que pasó a simbolizar la peruanidad y los deseos de independencia:

Patriotas, el mate

de chicha llenad
y alegres brindemos
por la libertad
Luego se agrega:
Esta es mas sabrosa
que el vino y la cidra
que nos trajo la hidra
[...] El Inca la usaba
en su regia mesa,
con que ahora no empieza,
que es inmemorial.[31]

Asimismo, puede mencionarse la política de reemplazar el cuerpo de imágenes de origen colonial de los edificios públicos y casas de Lima por temas alusivos a la libertad y la independencia; un decreto de San Martín señaló que "cualquier ciudadano está autorizado para destruirlos con tal que no se exceda de este objeto".[32]

Por otro lado, los criollos del Perú e Hispanoamérica también apelaron a las imágenes del inca y del mundo prehispánico —el Sol, los Andes— para dotar de densidad histórica a los discursos independentistas. En casi todos los países se incorporó rápidamente a la iconografía republicana (banderas, escudos, etc.) la simbología incaica con el objetivo de crear un cuerpo de imágenes que sustituyese el sistema de signos y representaciones de la monarquía borbónica.[33] Esto contribuía a presentar a los criollos

como los herederos culturales del pasado indígena y facilitaba la gestación de una identidad nacional que, si bien embrionaria, incorporaba el legado andino; no menos importante era la intención de movilizar sentimientos nacionalistas y adhesiones concretas de los indios a los programas revolucionarios, así como su alistamiento en los ejércitos independentistas. Esta apelación al pasado prehispánico, sin embargo, se debilitó una vez lograda la ruptura con España. Así ocurrió en 1819 en Chile donde, luego de declarada la independencia, el gobierno eludió las referencias al pasado aborigen, al menos en el blasón, y las reemplazó por una inscripción que invocaba a la libertad y por tres estrellas de cinco puntas, símbolos europeos corrientes de las ciudades (Santiago, Concepción y Coquimbo en este caso).[34] Algo similar ocurrió en el Perú con la bandera y el escudo ideados por San Martín que expresaban simbologías andinas y del pasado incaico, como lo describe el decreto de su creación: la bandera tendría en el centro "una corona de laurel ovalada, y dentro de ella un Sol, saliendo por detrás de sierras escarpadas que se elevan sobre un mar tranquilo";[35] el escudo, por su parte, tenía la figura de un cóndor y una vicuña, y en la parte central los Andes con el sol emergente.[36] En el caso peruano, la depuración de las referencias andinas era apremiante porque, como lo señala Charles Walker, esto podía legitimar reivindicaciones de los grupos indígenas.[37]

Lo que tenemos, entonces, son discursos integradores de lo indígena que contradicen o matizan la visión negativa que supuestamente persistió durante la independencia. Aquí nos apartamos de las tesis de Claudia Rosas Lauro y Cecilia Méndez, quie-

nes sostienen que los criollos exaltaron la figura del inca pero elaboraron visiones desfavorables del indio contemporáneo. Por el contrario, lo que hemos observado es que en un contexto de guerra y de disputa por la opinión pública emergieron voces que revalorizaron al indígena del presente, aunque no llegaran a expresarlo cabalmente en reformas concretas o en una nueva estructura de poder. En efecto, una vez conseguida la independencia, los sectores conservadores se revitalizan y a mediados del siglo XIX se observa una contraofensiva a los discursos y programas liberales que ralentizan las reformas políticas que promueven la igualdad jurídica. Aquí destaca la figura de Bartolomé Herrera y su proclama por un gobierno fuerte; precisamente a Herrera debemos una crítica a los discursos integristas de la independencia: "No sé si fue un movimiento poético; ó si fue una de las verdaderas locuras, que no escasearon en la época de la emancipación: el hecho es que se proclamó la independencia del Perú o la reconquista del imperio de los incas como una misma cosa".[38] Esta contraofensiva conservadora debe entenderse como la respuesta a los discursos integristas de la independencia y a los espacios ganados por los grupos indígenas y mestizos que lucharon por la causa patriota y obtuvieron beneficios parciales del Estado y de los caudillos militares. Sobre esto último trataremos en la siguiente sección.

Indios detrás (y dentro) de las murallas

La idealización del discurso criollo sobre el indio actual y el pasado prehispánico se relativizó con las percepciones de la par-

ticipación de los grupos indígenas en el proceso de independencia y en la formación del Estado republicano. Los indios, cabe señalar, eran parte del panorama social de la capital e interactuaban en la vida cotidiana con los otros grupos populares y las élites. No eran personajes extraños al mundo social de la clase alta limeña. En el servicio doméstico, en oficios artesanales, en la venta ambulatoria, entre otras ocupaciones, los indios pululaban por las calles de la capital. El importante estudio de Jesús Cosamalón muestra que las relaciones de los grupos indígenas de Lima con los criollos, mestizos y negros de Lima eran bastante fluidas.[39] En muchos casos, estos vínculos tenían su vértice en un criollo notable o un español con estatus, con quienes se establecía relaciones de clientelismo, de compadrazgo o parentesco que cristalizaban en dependencias y lealtades. La población indígena estaba distribuida en toda la ciudad, pero se concentraba en el "pueblo de indios del Cercado" (hoy Barrios Altos) y en el barrio de Santa Ana. Se calcula que representaba el 8% de los habitantes de la capital, y buena parte de ellos eran migrantes que buscaban emplearse en el servicio doméstico, en las huertas de los solares, en el trabajo artesanal (sobresalen los sastres) o en la venta ambulatoria (estos últimos recibían el nombre de "regatones"); debe mencionarse también a los que abrían chinganas y pulperías donde se expendían bebidas alcohólicas y comidas picantes. En los extramuros, un número importante de indígenas vivía en los pueblos de Santiago de Surco y Lurín. Viajaban regularmente a la ciudad llevando productos agrícolas de las haciendas y fundos de los alrededores. Lima dependía de la producci-

ón agropecuaria de su *hinterland* y esto significaba apreciables ingresos para los indios; por ello era que el virrey Amat afirmaba que en Lima los indios sí "ven el fruto de su trabajo".[40] Para la época, lo rural y lo urbano aparecen en un flujo constante; indios, mestizos y negros de las haciendas y huertos tenían redes de amigos y familiares en la ciudad, donde comerciaban y hacían vida social.

A poco de producirse el arribo de San Martín, sin embargo, los criollos limeños conocerán el fenómeno de las montoneras y guerrillas indígenas. Estas se formaron rápidamente en Huarochirí, Canta, Huancayo y los pueblos que se internaban en la sierra central. Fue Juan Antonio Álvarez de Arenales el encargado de realizar una avanzada a la sierra central con el objetivo de crear bases de apoyo indígena. El 17 de junio de 1821, desde Jauja, Álvarez de Arenales difundió una proclama patriótica a los "hermanos" indígenas, invocando que "con sus armas naturales corramos, corramos todos juntos y unidos á acabar hasta con el último tirano ó morir en el campo del honor para eterna gloria y exemplo de la posteridad que sabrá aplaudir buestra heroicidad".[41] Montoneras y partidas de guerrilleros actuaron, entonces, como tropas auxiliares del Ejército Libertador. En el caso de las primeras, eran conducidas por sus propios líderes y tenían una relativa autonomía, llegando a desbordar las directivas y la política de San Martín; ingresaban a las haciendas para tomar ganado y alimentos, imponían cupos y requisaban diezmos. Las partidas de guerrilleros, en cambio, estaban más vinculadas a los oficiales del Ejército y solían responder a sus instrucciones. Am-

bas organizaciones, sin embargo, eran síntomas del proceso de militarización en el que ingresó la sociedad peruana. Obviamente, estos grupos armados no siempre se formaron por iniciativa propia, sino que muchas veces se recurrió a la leva y el reclutamiento forzado.

El hecho a resaltar es que montoneras y guerrillas dominaron el territorio detrás (y dentro) de las murallas de la capital, despertando el temor y ansiedad de las élites limeñas. En el contexto del asedio de San Martín a Lima, el viajero Basil Hall recoge esta impresión de las familias de notables: "No era solamente de los esclavos y de la plebe que se tenía miedo, sino, con más razón, de la multitud de indios armados que rodeaban la ciudad, quienes, aunque bajo las órdenes de oficiales de San Martín, eran tropas salvajes e indisciplinadas y podrían entrar a la plaza en masa tan pronto como la evacuasen los españoles".[42] Al iniciarse las conferencias de negociación entre San Martín y La Serna, los representantes realistas propusieron como primer punto de acuerdo que "las guerrillas o grupos de indios de cualquier clase" fueran desarmados y disueltos, reintegrándose a sus ocupaciones. En vísperas de que La Serna evacuara la ciudad, se volvió a solicitar a San Martín, a través de diputados realistas, que los indígenas dirigidos por Vidal "no se aproximen a la ciudad hasta que el excelentísimo Señor don José de San Martín tome sus medidas y dicte sus providencias a fin de que no se trastorne el orden que queda asegurado".[43] La Serna dejó Lima el 4 de julio; Vidal y sus hombres recién pudieron entrar cinco días después junto al

Ejército Libertador, no sin antes escoger a los indígenas más "disciplinados".

El temor a montoneras y guerrillas respondía a la percepción de que sus líderes tenían vinculaciones con el bandolerismo y la marginalidad. A ello se debía su experiencia en la organización de grupos armados y su ascendencia en el "populacho"; tenían además el sentido de la oportunidad y percibían en la confrontación entre patriotas y realistas una coyuntura que había que aprovechar. Por su parte, para San Martín estos cabecillas eran indispensables para la movilización de los grupos indígenas y populares. Basil Hall cuenta el caso de un conocido bandido de Lima, cuya celebridad había llegado a oídos del general argentino "como que era hombre de ingenio y empresa". Por ello, San Martín le confió "el mando de una partida de guerrilleros, compuesta principalmente de indios". Para este viajero, las guerras de independencia abrían fisuras que permitían el ascenso de estos líderes populares; refiriéndose al personaje mencionado anteriormente, decía: "Esta era precisamente la clase de hombres que prosperan en una revolución, y encontramos que era persona sagacísima y bien adaptada a la situación en caso de requerírsele cualquier servicio desesperado".[44] El viajero Roberto Proctor, por su parte, observaba que con "la policía relajada y defectuosa de los gobiernos patriotas [...] cualquier salvaje sujeto ocioso, con un poco de ánimo y mucha aversión a ocupación útil, no tenía más que hacer sino ponerse de oficial de guerrilla, o, como se decía, Capitán de Montoneros".[45] Es decir, montoneras y guerrillas servían a sus líderes para acumular cuotas de poder, lo que

se afianzó al delegarse a las milicias el control de Lima y de la población, particularmente la española y los criollos sospechosos de conspirar contra el régimen protectoral. De acuerdo con Hall, la primera noche del ingreso del Ejército Libertador, las calles "eran recorridas por patrullas montadas compuestas por diez o doce jinetes cada una, que no permitían a nadie permanecer, sin permiso especial, fuera de sus casas después de las ocho".[46]

Así, la imagen que trasmiten los observadores de la época es la de una sociedad militarizada, donde buena parte de los indígenas parecen haber dejado el azadón por el mosquete. Al menos, así lo testimonia Gilbert F. Mathinson en uno de sus paseos por las haciendas de Lima: "me crucé en el camino con un granjero, desde luego vestido con poncho, y armado hasta los dientes, quien al pasar galopando, tenía más el aspecto de un cabecilla de bandidos que de labrador de la tierra". La carrera de montonero aparece como una forma de vida y como un fenómeno relativamente masivo, pues Mathinson se topa luego con una: "vasta y abigarrada colección de campesinos reunidos, todos, o casi todos, montados a caballo [...] armados con pistolas y arcabuces, sables y cuchillos, como si estuvieran a punto de marchar sobre los españoles".[47] Basil Hall retrata del siguiente modo a los montoneros que encontró detrás de las murallas de Lima al cuidado de los caballos del ejército de San Martín: "[eran hombres] agrestes, de apariencia audaz, más bien bajos, pero bien plantados y atléticos"; de ese grupo, le llamó la atención uno que "llevaba un alto gorro cónico hecho de un cuero íntegro de carnero, y sobre sus espaldas una gran capa blanca de tela de frazada que

llegaba a las rodillas y colgaba suelta [...] su largo sable, algo tirado adelante, zangoloteaba por los tobillos, en los que tenía atados pedazos de cuero crudo de caballo, en vez de botas; con esa facha tranqueaba a lo largo del parapeto, con el mosquetero al brazo, el bellísimo ideal del guerrillero". La visión idílica de Hall se remata con una referencia a la cortesía de estos hombres que, ante la proximidad del grupo de oficiales que lo acompañaba, los saludó "con todo el respeto de un soldado disciplinado y al mismo tiempo con el aire de un libre hijo de los cerros".[48] La descripción anterior contrasta con la de Roberto Proctor, para quien los indios eran "de raza robusta", pero de "facciones más bien tristes".[49] Mathinson, por su parte, los retrata como hombres pobres, de "escuálidas facciones" y que "no revisten ninguna semejanza con los retratos que la imaginación suele dibujar de sus antepasados, *los apacibles hijos del sol*".[50]

La imagen idílica del guerrillero indígena, en todo caso, difiere de los diversos testimonios y documentos que muestran que montoneras y guerrillas estaban compuestas por indios que tenían que recurrir a los saqueos y robos de haciendas y huertos para su manutención; montoneros y bandoleros solían confundirse en estas acciones de pillaje. En realidad, estos últimos se sumaron como grupos de apoyo a la causa patriota y luego fueron detrás de los caudillos que pugnaban por el poder. Para evitar el desborde de montoneras y guerrillas, se reeditó en 1822 el *Manual de instrucción de guerrilla* de los oficiales Alfonso Balderrabano y Juan Bautista de Maortua.[51] No obstante, esto no acabó con el malestar que causaban en los poblados y haciendas donde con-

trolaban el territorio e imponían cupos a los propietarios agrícolas. En el valle de Cañete, por ejemplo, las quejas de los propietarios por sus desmanes se expresaron de este modo: "Si los individuos de la Partida son tan adictos a la Patria y quieren servirla vayan al Ejército, donde serán pagados según clase, y premiados, si se distinguen en servirla"; debido a estos reclamos el ministro de Guerra Juan de Berindoaga ordenó que "a la mayor brevedad se recojan en el Valle de Cañete y sus inmediaciones, todos los desertores y vagos armados que con el título de montoneros y sin utilidad alguna del servicio, no cesan de causar extorsiones, para aquellos Pueblos".[52] En las afueras de Lima, particularmente en Canta, Chosica y Huarochirí, los jefes de montoneras y guerrillas eran quienes ejercían la autoridad local y nombraban lugartenientes entre la población.

Ahora bien, a modo de recompensa los líderes de las montoneras indígenas obtuvieron puestos públicos y nombramientos políticos en sus localidades:[53] gobernaciones, subprefecturas y otros. Este sistema de recompensas estaba tan extendido que, según Cristóbal Aljovín, la independencia puede ser entendida como una "revolución de empleos". En Huaura, Basil Hall encontró que el gobernador era de "raza indígena, hablaba poco el español, y era probablemente persona discreta y hábil pues de otra manera San Martín no lo hubiera dejado en el mando".[54] Ocurrió que las estructuras de poder local se entroncaron con el naciente Estado; en cierta forma, eran indispensables para el sostenimiento de ese Estado, por lo cual gozaban de cierta autonomía. Los alcaldes de indios, prefectos y otras autoridades locales, en

tanto eran fundamentales para el reclutamiento de montoneras y partidas de guerrillas, llegaron a acumular poder propio y redes de influencia que se ensamblaron con el Estado nacional. En los términos de Aljovín, el sistema político de las primeras décadas "se basaba en una jerarquía eslabonada de obediencia, desde el presidente al prefecto, el subprefecto y los gobernadores, con el propósito de controlar y dirigir la sociedad".[55] No obstante, debe anotarse como particularidad de este proceso que las élites indígenas y populares no lograron acceder a liderazgos nacionales; las altas esferas de poder fueron monopolizadas por criollos y mestizos, con algunas excepciones, como Justo Sahuaraura, quien fue electo diputado del Congreso Constituyente en 1825, el caso del líder de montoneras Ignacio Quispe Ninavilca, quien llegó a ser representante del Congreso de 1827, y los hermanos Manuel y José Domingo Choquehuanca, el primero diputado por Azángaro en 1833 y el segundo electo senador.[56] Eran, sin embargo, una representación minoritaria del mundo rural-indígena.

Así, cabe reiterar, la república que imaginaron los criollos lime-ños no significó la exclusión del indio, sino su incorporación gradual a la vida pública, con el objetivo de evitar el trastorno de las jerarquías sociales. Los discursos que hemos revisado invocando la movilización de los indígenas contradicen el supuesto "miedo" criollo al indio que nació ante el desborde indígena del levantamiento de Túpac Amaru. Lo que sí resulta evidente es la necesidad de controlar la dirección militar de las guerras por la independencia, así como el emergente Estado poscolonial. Por

ello, la restricción política del indio se circunscribe a las altas instancias del poder, pues muy pocos podrán acceder al gobierno debido a los requisitos de renta, educación y profesión que demandaban las normas electorales para presentar candidaturas a las diputaciones y senadurías. Ello contrasta con la significativa participación de los indígenas en el ámbito parroquial, donde no existían restricciones para votar en la elección de los colegios electorales.[57] La ideología criollo-liberal consideraba que los indios no estaban preparados para ser parte de la alta estructura de poder, pero no pretendió colocarlos fuera del sistema político. En realidad, el medio para integrarlos a la nación se planteó principalmente a través de la educación, la que debía formar ciudadanos que sostuvieran el régimen político y que con el tiempo se convirtieran en sujetos con los atributos necesarios para el ejercicio de la autoridad pública.[58] Parafraseando a T. H. Marshall, la escuela debía dotar a los indígenas de las capacidades necesarias para elegir libre y conscientemente a los gobernantes.[59]

Epílogo

Aquí es importante señalar que en la época de la independencia se produjo un "silencio conservador" ante los discursos nacionalintegracionistas, pero que conforme se afianzaba el Estado independiente, sobrevino una suerte de "reacción conservadora" que empezó a impugnar los planteamientos de inclusión política del "liberalismo indigenista". Liberales y conservadores fueron en el siglo XIX los polos ideológicos que definieron las confrontaciones políticas y marcaron el alineamiento básico de los acto-

res. Una de las figuras más destacadas del sector conservador fue el ya mencionado Bartolomé Herrera, quien propuso el gobierno de una “aristocracia de la inteligencia”, lo que no solo implicaba que el ejercicio del gobierno quedara en manos de una élite educada, sino que su elección debía corresponder a los sectores ilustrados, pues indios y plebe carecían de la formación política requerida para elegir a los mejores gobernantes. En principio, el criterio de discriminación de Herrera se basaba en el “capital educativo”, pero para los contemporáneos quedaba claro que los sectores excluidos serían principal-mente el indígena y el popular, que en la época colonial no tuvieron un acceso masivo a la escuela. No obstante, los conservadores fueron derrotados a lo largo del siglo XIX y el derecho al sufragio de los analfabetos se mantuvo hasta la reforma electoral de 1895, cuando los liberales civilistas apoyaron en el Congreso la propuesta de restringir el sufragio a los peruanos que supieran leer y escribir.[60] En lo que los conservadores sí lograron avances fue en ubicar un discurso negativo de las culturas indígenas que llegó a ser compartido por liberales como el español Sebastián Lorente, para quien la “raza indígena” se había degenerado con el abuso de la coca y el alcohol.

Hemos señalado que la nación imaginada por el liberalismo no elaboró un discurso positivo de las culturas autóctonas y que la idea del ciudadano que enunció tuvo un carácter abstracto: un individuo educado, racional, industrioso y consciente de sus responsabilidades con la cosa pública. Ahí no había lugar para las culturas andinas. Por el contrario, el proyecto educativo liberal

apuntaba a la unificación lingüística y a la estandarización cultural de la población peruana de acuerdo con el idioma español y el acervo de la cultura criollo-occidental decimonónica. Aunque liberales y conservadores se confundieron en la apreciación negativa de la cultura andina, los primeros consideraban que la educación podía cambiar esta situación, mientras que los segundos afirmaban que la condición del indio era consecuencia de su naturaleza racial. Los criollos liberales tendieron a identificarse con la cultura de la naciente Europa burguesa. Era frecuente que los jóvenes marcharan al Viejo Mundo como parte de su reafirmación social y cultural. Emplear el francés en los salones y tertulias era un signo de distinción y, a excepción de criollos y mestizos de provincia, conocieron limitadamente la sierra. Esto puede decirse tanto para un conservador como Felipe Pardo y Aliaga, como para su hijo, Manuel Pardo, un liberal en economía cuya visión sobre los Andes casi se limitó a la experiencia de vivir una temporada en Jauja debido a una enfermedad respiratoria. No es exagerado señalar que estos liberales podían moverse más cómodamente en los salones de sus pares europeos que entre los pueblos y comunidades de la sierra peruana.

Otro ámbito interesante relacionado con la visión liberal sobre el indio lo constituye la literatura indigenista que aparece en la segunda mitad del siglo XIX, a la que podemos denominar "indigenismo de denuncia" para diferenciarlo del indigenismo del siglo XX que tuvo como rasgo principal la revalorización de la cultura andina. El énfasis de este "indigenismo de denuncia" estuvo en el cuestionamiento de la pobreza de los indios y de los

engranajes de explotación de terratenientes, autoridades locales y curas que se beneficiaban con el trabajo gratuito y la expropiación de tierras y bienes de las familias indias. Este indigenismo, influenciado por el romanticismo y el ideario liberal, tuvo un importante hito en la novela *El padre Horán* de Narciso Aréstegui (1848), pero encontró un canal de expresión generacional en *La Revista de Lima* aparecida en la década de 1860.[61] El mundo representado en las novelas *Sé bueno y serás feliz* (1861) de Ladislao Graña y *Si haces mal no esperes bien* (1861) de Juana Manuela Gorriti, publicadas en la mencionada revista, describe a indios que soportan con abnegación las levas del ejército y los atropellos de las autoridades locales. Los indios aparecen resignados a su suerte, sin capacidad de respuesta colectiva y devolviendo bondad a quienes deberían aborrecer. En estos relatos se sugiere la intervención del gobierno central para frenar dichos abusos y garantizar la libertad de trabajo de los indios que, desde esta perspectiva, inhiben la generación de riqueza y el progreso del mundo rural. Kristal señala que estos textos eran difundidos para sensibilizar a un público urbano sobre la situación de la población indígena y la necesidad de intervenir en su emancipación como paso previo al desarrollo y la modernización del país.

Por cierto, las denuncias sobre los abusos a que eran sometidos los indios fueron también difundidas en la prensa y debatidas por la opinión pública. Debemos a la Sociedad Amiga de los Indios (1867-1871) la publicación de numerosos informes, noticias y cartas sobre la situación de los indios de Huancané a propósito de la rebelión de las comunidades contra la restauración del tri-

buto. En estas publicaciones la Sociedad presentó uno de los cuadros más completos del despojo de tierras y de los trabajos gratuitos que realizaban los indios para los terratenientes y las autoridades locales. Los miembros de la Sociedad, entre quienes figuraban militares, prefectos, periodistas, intelectuales y políticos, desarrollaron una intensa campaña de defensa del derecho a la propiedad y de la libertad de trabajo a favor de los indios. Para la Sociedad, el Estado debía intervenir con el fin de garantizar los derechos constitucionales de los indios. No obstante, la percepción de la Sociedad sobre la cultura indígena no se libraba de los prejuicios de la época. En efecto, la vida social de las comunidades se presenta dominada por las fiestas, el licor y la coca, aspectos que debían eliminarse para reorientar a los indios hacia la educación y el ahorro. Asimismo, la Sociedad percibió el quechua como un obstáculo para el aprendizaje de sus derechos y su integración a la vida nacional. El mensaje que dio fue de asimilación cultural según los patrones de la cultura urbana-occidental. En la "Carta abierta a los indios" la Sociedad proclamaba:

Que siendo el castellano la lengua oficial de la república, debéis procurar instruiros e instruir en ella a vuestros hijos, para que puedan leer y saber las leyes, escribir, estudiar las artes y las ciencias cultivando así su espíritu y preparándose a ser maestros de escuelas, curas, artesanos, alcaldes, gobernadores, subprefectos, profesores, diputados y en fin ejercer los más altos cargos de la república, para lo que tenéis tanto derecho como cualquier blanco o mestizo; todo lo que conseguiréis enviando a vuestros hijos a las escuelas.[62]

En todo caso, la "manera criolla-liberal" de pensar la "cuestión indígena" empezó a cambiar luego de la Guerra del Pacífico. Los historiadores todavía no hemos ponderado las consecuencias que tuvo la derrota ante Chile en la esfera de la cultura. Para empezar, se desplomó la imagen que las élites tenían de sí mismas y del país. La ocupación de Lima expuso la endeblez de la sociedad peruana y la necesidad de construir una nación vigorosa. Em consecuencia, se produjo un "giro nacionalista" en el que desempeñó un papel clave Manuel González Prada, quien replanteó la forma de pensar lo indígena en dos sentidos. Por un lado, señaló que el problema del indio "más que pedagógica, es económica, es social".[63] Con ello se refería a la cuestión de la tierra y de empoderar a los indios ante el avance de los latifundios. Más adelante, el indigenismo, y particularmente Mariátegui, desarrollará esta idea planteando una reforma agraria. De otro lado, González Prada señaló que: "No forman el verdadero Perú las agrupaciones de criollos y extranjeros que habitan la faja de tierra situada entre el Pacífico y los Andes; la nación está formada por las muchedumbres de indios diseminadas por la banda oriental de la cordillera".[64] González Prada no llegó a formular explícitamente que el indio era capaz de producir cultura y que esta era parte de la nacionalidad, pero al colocar al indio como centro de la nacionalidad, abrió esa posibilidad y marcó un drástico cambio en la reflexión sobre lo indígena. De hecho, tanto el indigenismo de Luis E. Valcárcel como el "socialismo indigenista" de Mariátegui, que sentaron las bases de un nuevo enfoque sobre lo indíge-

na para el siglo XX, se reivindicaron como herederos de González Prada.

Le correspondió a Valcárcel elevar lo indígena a la cultura nacional. Desde sus iniciales investigaciones históricas, *Del ayllu al imperio* (1916) y *De la vida incaica* (1925), Valcárcel fue instalando en el imaginario nacional la idea de una civilización andina, a la que le otorgó una categoría "superior" en oposición a la idea de la "decadencia de Occidente" que obsesionaba a la intelectualidad de la posguerra.[65] En *Tempestad en los Andes* (1927), propone la imagen de una revolución indígena, de un cataclismo social que descendiendo de la sierra refundaría el Perú sobre bases autóctonas. Dice Valcárcel: "De los Andes irradiará otra vez la cultura"; sentencia que: "De los Andes tienen que nacer, como nacen los ríos, las corrientes de renovación que transformen al Perú".[66] A diferencia de González Prada, Valcárcel es parte de una generación que vivió el llamado "resurgimiento andino": los hallazgos arqueológicos de Julio C. Tello, el "descubrimiento" y difusión de Machu Picchu por Hiram Bingham, el ascenso del arte indigenista de Sabogal, la recolección y difusión de tradiciones orales y del arte popular andino, el florecimiento del teatro quechua, etc. Aquí es conveniente señalar que dicho "resurgimiento andino" ocurrió paralelamente a un ciclo de rebelión campesina ante el avance del latifundio, particularmente en el altiplano. De similar importancia fue la acción del "indigenismo social" de la Asociación Pro Derecho Indígena, que desarrolló una defensa legal y periodística de las comunidades indígenas que se veían invadidas por los terratenientes.

Mariátegui, lo explicó lúcidamente Alberto Flores Galindo, tuvo que imaginar el proyecto socialista en un país con una población mayoritariamente indígena y campesina. Observó el Amauta, a partir de estudios como el de Hildebrando Castro Pozo, que en las comunidades andinas se recreaba un colectivismo que podía convertirse en la base de la futura sociedad socialista. Estos “elementos de socialismo práctico”, así como las revueltas campesinas del sur andino, particularmente en Puno y Cusco, le permitieron plantear la posibilidad de convertir a los indios, dada la incipiente industria y lo poco numeroso del proletariado, en “sujetos revolucionarios”, en los protagonistas de la revolución socialista. En el “Informe de las razas”, señala Mariátegui que si bien la consciencia revolucionaria indígena podía tardar en surgir, “una vez que el indio haya hecho suya la idea socialista, la servirá con una disciplina, una tenacidad y una fuerza, en la que pocos proletarios de otros medios podrían aventajarlos”.[67] Si Valcárcel colocó al indio como productor de cultura, Mariátegui lo elevó a actor revolucionario y sujeto clave en la construcción del socialismo peruano. Si Valcárcel canceló la idea liberal del indio inculto al que había que emancipar mediante la educación, Mariátegui reemplazó la idea liberal de la nación como una comunidad de derechos civiles y políticos por una nación basada en la igualdad socioeconómica.



Capítulo III

ENTRE LA REDENCIÓN Y LA COERCIÓN. LAS REPRESENTACIONES DEL MUNDO POPULAR



"[…] varios esclavos de las haciendas circunvecinas han confundido la libertad [y] no solamente han abandonado sus casas y galpones, sino que se han entregado a cometer los mayores excesos […]".[1]

José de San Martín (15 de julio de 1821)

El propósito de este capítulo es analizar las representaciones de las élites criollas sobre los grupos populares de Lima conocidos como la "plebe". Se trata de representaciones ambivalentes, pues si bien las clases populares son percibidas como el pueblo al que debe educarse y convertirlo en individuos productivos y su-

jetos políticos, se les teme debido a su tendencia al amotinamiento, a su arraigada cultura festiva y a su conducta transgresora de las jerarquías. Es decir, al mismo tiempo que se les moviliza políticamente, se procura su control social. En efecto, en el proceso de involucrar a negros, mestizos y castas como milicianos urbanos, algunos se organizaron en montoneras y bandas a través de las cuales participaron en las guerras políticas y se convirtieron en actores indispensables para los caudillos de la temprana república. Se trata de una época de ascenso de los grupos subalternos como actores de las confrontaciones políticas. Los caudillos militares, a falta de la legalidad de las ánforas, necesitaban el respaldo de la multitud para legitimar sus aspiraciones de poder. La agencia política que adquirieron estos grupos trastocó el orden social. En los años de las guerras de independencia, esclavos y "plebeyos" conformaron los llamados "cuerpos cívicos" que controlaron la ciudad y se constituyeron en las fuerzas de reservas para la defensa de la capital. No es difícil imaginar el pánico de las élites de que ocurriera una revuelta popular como la de Haití. De este temor provienen las imágenes negativas —cargadas de recelo— que se construyeron sobre la "plebe" y, en particular, sobre la población negra; se las presenta como fáciles de soliviantar y proclives al tumulto y el motín. Es decir, sin racionalidad y alborotadoras del sistema social: personas que actúan bajo el efecto del licor y la manipulación.

De otro lado, el mundo popular fue representado como el espacio de la "baja cultura", de la transgresión y de valores contrarios a la modernidad. Aquí sobresalen las imágenes de individuos

licenciosos, carnavalescos, dominados por su fervor por los juegos de azar, las bebidas y las diversiones públicas de origen virreinal. El desmoronamiento del régimen colonial, sugiere Gabriel Ramón, aflojó los mecanismos de control borbónicos, produciéndose una suerte de irrupción de la cultura popular en los espacios públicos que tiñó la vida cotidiana de la capital en el siglo XIX.[2] En medio del desorden político-institucional del Perú posindependiente, la cultura popular se apoderó de calles, plazas y espacios públicos, envolviendo con sus prácticas a los sectores de las élites limeñas. Los personajes retratados por Pancho Fierro y descritos por numerosos viajeros dan cuenta de una Lima bulliciosa, animada por vendedores callejeros, artistas populares (saltimbanquis, domadores de osos, etc.) y numerosas fiestas públicas.

Dado que el ideal de "pueblo" que tienen los liberales era el de individuos educados, productivos y responsables de la "cosa pública", se plantearon modernizar la ciudad, reformar la cultura popular y fomentar la educación. La prohibición del carnaval y de las corridas de toros, y la regulación de las pulperías, entre otras distracciones, deben entenderse en el marco de dicho proyecto modernizador. La contraparte de estos intentos por reformar la cultura popular fueron los diversos proyectos educativos que buscaron pro-mover las primeras letras entre las clases populares de Lima. Aquí destacan los proyectos de constitución de las escuelas lancasterianas en los locales de las órdenes religiosas para difundir rápidamente la educación de primeras letras, así como los esfuerzos por crear escuelas de oficios manuales para los hijos

de artesanos y del mundo popular con el fin de formar a generaciones productivas que contribuyeran a la prosperidad de la nación.

Este capítulo está divido en tres secciones. En primer lugar, presentamos las acciones de San Martín para reclutar a esclavos y negros en el Ejército Patriota, así como sus implicancias sociales y políticas en el contexto de la militarización de la sociedad limeña; aquí el punto es resaltar el trastrocamiento del orden social y de las jerarquías que provocó la formación de montoneras populares y milicias urbanas. En segundo lugar, analizamos las percepciones y los intentos de ordenar la ciudad y reformar la cultura popular: fiestas, juegos y diversiones públicas; aquí el punto es que se construye la imagen de la plebe como agente perturbador del orden público y como un obstáculo para modernizar la cultura limeña. En tercer lugar, abordamos los discursos y proyectos educativos de los sectores liberales dirigidos a las clases populares para mostrar los esfuerzos de su incorporación a la nación. En este punto destaca la idea de la escuela como espacio de socialización de los valores liberales y de los deberes que tienen los ciudadanos con la cosa pública. De otro lado, se examinan los planes para establecer escuelas de artes y oficios que formarían a los individuos industriosos, indispensables para edificar una nación próspera y fomentar el bienestar común. Cerramos el capítulo con algunas reflexiones sobre las representaciones criollo-liberales del mundo popular y sobre los proyectos educativos orientados a los oficios prácticos.

Jugando con fuego popular

Desde el comienzo, San Martín buscó constituir bases de apoyo popular a la causa patriota, particularmente entre la población esclava a la que podía persuadirse con la promesa de su liberación. San Martín, nos refiere Hünefeldt, convenció a los propietarios de Cuyo, provincia de la cual era gobernador, de entregar las dos terceras partes de sus esclavos para integrar el Ejército Libertador. De los 4000 soldados y 1000 auxiliares que partieron a Chile, 1554 eran exesclavos que junto con libertos y milicianos conformaban más de la mitad de la tropa.[3] En Huaura publicó un bando el 23 de febrero de 1821 por el cual se ofrecía la libertad a los esclavos que voluntariamente se unieran al Ejército Libertador: "Decreto, a fin de que en el acto expresen su voluntad y queden para siempre en la esclavitud, si la prefieren, o pueden ya contarse entre los hombres libres. Si algún propietario tratase de ocultar o violentar sus esclavos por cualquier medio que sea, será puesto a juicio sin demora".[4] Esta medida ponía en cuestión la propiedad y el desempeño económico de las haciendas del *hinterland* limeño, pero además implicaba el trastrocamiento social porque el esclavo se convertía en hombre libre al ser soldado de la patria. El esclavo transformado en miliciano o "ciudadano armado" podía dirigir su bayoneta contra su examo, como de hecho ocurrió: en la *Gaceta* de Lima de 1821 se registró que muchos de ellos, "so pretexto de recoger godos", se introducían en casas particulares o se les podía ver conduciendo a punta de mosquete a "peninsulares prisioneros", algo inimagina-

ble antes de la independencia.[5] En las haciendas de Ica y Cañete, esclavos organizados en bandas de montoneras saqueaban y requisaban granos y animales en nombre de la patria. En un bando dado el 7 de agosto de 1821, San Martín señalaba: "Con dolor he sabido que [la] base [de la seguridad y la propiedad] ha sido atacada por algunos malvados que tomando el nombre respetable del gobierno y otras autoridades, han cometido excesos y abusos escandalosos".[6] En otro bando, del 17 de julio de 1821, se afirmaba que "algunos individuos acalorados, atropellan, persiguen é insultan á los españoles con amenazas y dicterios".[7] La independencia abrió un tiempo de subversión de las jerarquías: los ataques a los propietarios se realizaban bajo la coartada de ser realistas, pero es probable que también existieran móviles étnicos y de clase.

Dado el poderío del Ejército Realista, a San Martín le resultaba indispensable convocar a indios, negros y "plebe" para engrosar las tropas del Ejército Libertador y asegurar el sitio de Lima. No menos importante era el objetivo de restarle posibles soldados a los generales realistas (el primer contingente de tropas enviado desde Lima para combatir el levantamiento de Túpac Amaru fue de libertos extraídos del Regimiento de Mulatos de Lima).[8] Como se dijo, San Martín concibió una estrategia de "guerra prolongada" en la que conseguir la defección de tropas realistas y el apoyo de la población era crucial. Ahora bien, el general argentino tenía también argumentos ideológicos para procurar la liberación de los esclavos. En el caso de la proclamación de la "libertad de vientres" señalaba: "los hombres han compra-

do á los hombres, y no se han avergonzado de degradar la familia á que pertenecen, vendiéndose unos á otros"; no obstante, consideraba que la manumisión de los esclavos debía ser un proceso gradual, pues deseaba evitar —en lo posible— conflictos con la aristocracia y los propietarios de esclavos: "Yo no trato, sin embargo, de atacar de un golpe este antiguo abuso: es preciso que el tiempo mismo que lo ha sancionado lo destruya; pero Yo sería responsable á mi conciencia pública á mis sentimientos privados, sino preparase para lo sucesivo esta piadosa reforma".[9] Así, el sentido de la "libertad de vientres" decretada por San Martín el 12 de agosto de 1821 era contribuir a socavar el sistema esclavista, antes que a una abolición radical. Desde esta perspectiva es que se decretaron algunas medidas para disminuir las relaciones violentas entre señores y esclavos, como la del 16 de octubre, que abolió la pena de azotes y estipuló que los castigos a los esclavos debían hacerse con la intervención de la autoridad pública. De este modo, los propietarios no podrían imponer castigos físicos libremente; el Estado se ponía como mediador entre el esclavo y su amo.[10]

Los esclavos asimilaron y reinterpretaron los mensajes de libertad y cambio social que difundía la propaganda patriota. Carlos Aguirre señala que un recuento de esclavos en la hacienda de Santa Beatriz en 1821 arrojó un total de 32 fugados entre hombres, mujeres y muchachos: "Además según las quejas del hacendado, los esclavos 'salían y entraban sin querer trabajar', manejándose 'con arrogancia, con insulto y desenfreno'. Incluso una esclava admitió ante el Juez 'la ninguna reverencia y desacato

con que regresamos después de servir a la patria'".[11] Por su lado, el viajero Basil Hall cuenta que el enrolamiento en los ejércitos de San Martín fue aprovechado por los esclavos para desligarse de sus propietarios, para elevarse *de facto* a la condición de hombre libre que porta un arma, recorre ciudades y campos, y participa en el curso de los acontecimientos políticos. Hall relata el caso de una negra que para liberar a sus hijos los ofreció a San Martín como soldados: "exclamó que tenía tres hijos que ofrecerle, los que esperaba se convertirían ahora en miembros útiles de la sociedad en vez de ser esclavos como hasta entonces".[12] Para muchos, enlistarse en el Ejército Patriota debió ser una oportunidad para variar su destino.

La importancia que San Martín daba a los negros esclavos y libertos se debía a que eran el componente mayoritario de la población limeña. Cuando los hombres de la época se refieren a la "plebe", casi siempre están pensando en los negros y sus descendientes, aunque el número de mestizos e indios no era desdeñable. Según el censo de 1795, la población negra era de 28.000 (10.000 y 18.000 esclavos), número que superaba a indios y mestizos (15.000), e incluso a españoles (20.000).[13] A esto hay que sumar que los esclavos negros eran numerosos en poblaciones próximas a la capital, como la de Ica, en cuyas haciendas vivían 8.000, o las de Chancay y Cañete, que albergaban a 9.000. Se entiende, entonces, la preocupación por incorporarlos a la causa patriota y, como veremos luego, la presencia que ganaron los negros en los espacios públicos. De por sí, su número provocaba temores entre los criollos realistas. Más aún cuando muchos ne-

gros destacaron como jefes de bandoleros y montoneras que asolaban los caminos y actuaban con relativa autonomía frente al Ejército Libertador.

En efecto, el bandolerismo fue un fenómeno que volvió más complejo el escenario social de la independencia y la temprana república. La coyuntura fue aprovechada por estos grupos que actuaban, bajo ciertas circunstancias, en apoyo de algún caudillo militar. El incremento del bandolerismo estuvo asociado a la militarización de las clases populares que de pronto se vieron en posesión de armas y de experiencia castrense. Según testimonios de la época, el número de robos y asaltos aumentó durante la noche, por lo cual el 27 de septiembre de 1821, San Martín ordenó a los comisarios recoger las armas en poder de las milicias y entregarlas solo cuando fuera necesario defender la ciudad.[14] La vinculación de esos grupos con los ejércitos en pugna y luego con los caudillos les permitió beneficiarse del clima de inestabilidad y ejercer el robo y fechorías en nombre de ideales políticos.[15] Innumerables robos y ataques se hicieron en nombre de algún caudillo.[16] De otro lado, el bandolerismo era un medio de vida para segmentos significativos de las clases populares, entre los que sobresalían los negros y las castas. Según una muestra realizada por Carlos Aguirre sobre acusados y sentenciados de bandidaje entre 1821 y 1854, casi 40% eran esclavos y los restantes eran hombres libres, entre los que predominaban negros, zambos y mulatos.[17] Por lo común, actuaban en las inmediaciones de la capital y tenían redes de colaboradores en ella que se encargaban de vender el producto de los asaltos, de facilitar in-

formación y de cooperar cuando había que ocultarlos. "Plebe" y bandoleros se confundían ante los ojos de las élites; la asimilación de discursos políticos por parte de los cabecillas de bandidos generaba la fantasía de una revuelta popular y del saqueo de la ciudad.

Durante el sitio de Lima por el Ejército Libertador, las montoneras populares cumplieron un papel destacado en cortar las comunicaciones y líneas de abastecimiento de los realistas con el exterior. En las vísperas del 4 de julio, cuando el Ejército Realista se retiraría de la ciudad, se difundió el rumor de que negros y esclavos preparaban un levantamiento contra las élites blancas. El temor de una revolución como la de Haití aparece expresado en numerosos testimonios de la época, aunque no menos importante fueron esas imágenes de las multitudes en armas de la Revolución francesa o los disturbios en Inglaterra que dieron lugar al pensamiento conservador de Edmund Burke.[18] Obviamente, una imagen más cercana fue la de los negros y castas que, atraídos por las promesas de libertad e igualdad, se enrolaron en los ejércitos de Bolívar, donde protagonizaron las independencias de Venezuela y la Nueva Granada.[19] Entre las élites limeñas, siempre atentas a los sucesos europeos, debió tener un gran impacto los disturbios populares de fines del siglo XVIII e inicios del XIX. La ansiedad desmoralizó a las familias de este sector social. Cuando las tropas de La Serna abandonaron Lima, grupos enteros de familias se dirigieron al Callao o buscaron refugio en las iglesias. Según el testimonio de Basil Hall, las calles estaban atestadas de carros y mulas que cargaban los baúles de las familias

que huían de la capital. Toda la noche continuó la confusión y al amanecer se sintió una tensa calma.[20] El 5 de julio de 1821, la ciudad quedó bajo el control de doscientos milicianos deficientemente armados dejados por La Serna.

Se esperaba que estas milicias entregaran la ciudad en cuestión de horas a San Martín, pero el Ejército Libertador hizo su ingreso recién el 9 de julio. Durante cuatro días la población vivió sobresaltada por el descontrol de la multitud. Flores Galindo afirma que la conducta de las élites alentó el estallido de un motín popular, pues al abandonar desesperadamente casas y comercios, provocaron un desconcierto que fue aprovechado por turbas populares la tarde del 5 de julio; los pocos milicianos que dejó La Serna fueron rebasados por una multitud que saqueaba tiendas y panaderías: "Las filas de saqueadores se incrementaron con los esclavos que huían de las prisiones, los negros jornaleros que se sentían libres de sus amos y aquellos otros convencidos que la partida de los realistas equivalía a la libertad ansiada".[21] Sin embargo, este motín no estaba asociado a un programa o proyecto popular ni contó con organización o dirección política. Fue un levantamiento desordenado y hubo sospechas de instigación por personas que querían provocar zozobra para presentar el ingreso del Ejército Patriota como la alternativa para la paz y seguridad internas. Al parecer, las turbas arremetieron contra casas y establecimientos de españoles que habían huido al Real Felipe, en el Callao (un hecho que ponía de manifiesto su realismo), pero no se atentó contra ninguna propiedad de la alta aristocracia ni con-

tra las instituciones simbólicas del virreinato: el palacio del virrey, el cabildo, el Tribunal del Consulado o las iglesias.[22]

Luego de cuatro días de desgobierno, el ingreso de San Martín a Lima fue visto como la solución para restaurar el orden interno y la tranquilidad pública. En *Los Andes Libres* se haría alusión a este hecho: "Huyen cobardemente [los realistas] á la vista de las legiones victoriosas del HEROE LIBERTADOR, y la dexan al arbitrio de una plebe desenfrenada y resentida, sin autoridad para contenerla, sin dinero y sin armas para hacer respetar la pública seguridad y la ley"; luego se agregaba que con la entrada del general argentino "el orden se restablece, se consolida la pública seguridad".[23] En la reunión del Cabildo de Lima (el 15 de julio de 1821) en la que se deliberó sobre la declaración o no de la independencia, José de Arriz esgrimió un argumento similar; señaló la posibilidad de una revuelta popular ante una ciudad desguarnecida: "con la vecindad de sus tropas esperaban nuestras indefensas mujeres, tiernos hijos y azoradas familias, que acaso esa misma noche fuese la última de su existencia, pereciendo víctimas del furor de los indígenas conmovidos en las provincias inmediatas, y de la plebe que es arrastrada por la embriaguez, tumulto y confusión"; en esa situación, decía Arriz, San Martín aceptó que "nos socorriese, defendiese y precaviese de todo peligro interior y exterior".[24]

El problema era que si bien San Martín trataba de mantener buenas relaciones con las élites, tuvo que recurrir a la formación de milicias populares para controlar a los grupos de españoles realistas que habían decidido permanecer en la ciudad y que, era

presumible, pasarían a conspirar contra el régimen protectoral. Su ministro de Estado, Bernardo Monteagudo, fue el personaje que asumió la tarea de formar los "cuerpos cívicos", contingentes populares en armas integrados por esclavos, tenderos, artesanos, pequeños comerciantes, "menestrales" y otros que se constituyeron en una guardia de reserva en caso se produjese una derrota del Ejército Libertador y se tuviese que defender la ciudad. Las élites conservadoras percibieron a estos cuerpos cívicos como un peligro social, pues podían adquirir autonomía e influir en el rumbo de la independencia: podían generar la temida revolución popular. Así fue apreciado por el viajero Julian Mellet: "aunque bajo las órdenes de oficiales de San Martín, eran tropas salvajes, indisciplinadas y podían entrar en la plaza en masa tan pronto como la evacuación de los españoles".[25]

Los denominados "cívicos" recibían adoctrinamiento político y adiestramiento militar. Como es fácil suponer, estos soldados desbordaron la dirección patriota y tomaron represalias contra sus antiguos propietarios; los espiaban y cometieron una serie de robos y fechorías que hicieron de Lima una ciudad intransitable en algunas de sus calles. La formación de los "cívicos" tenía el propósito de constituir una base social que sustentara el Protectorado no solo contra la oposición realista que permaneció en Lima, sino también contra la de los patriotas "nacionales" (José de la Riva-Agüero, Faustino Sánchez Carrión y Francisco Javier Mariátegui) que rechazaban el proyecto monárquico de San Martín. Parte de los cívicos eran de profesión artesanos, tenderos y pequeños comerciantes. Como debían de suspender sus labores

para asistir a los adoctrinamientos, el ministro Monteagudo dispuso medidas para “evitar el perjuicio que podrían sufrir los artesanos y menestrales que asistan al ejercicio diario”, prohibiendo que durante los ejercicios militares y doctrinales “se abra ninguna tienda o casa de tráfico hasta la hora en que aquellos se retiren”.[26] Los cívicos, que respondían al mando de un comisario, fueron agrupados por barrios y cuarteles. También los organizaron por criterios étnicos y sociales: pardos, blancos de caballería, morenos libres, esclavos, patricios y una “legión peruana”. En julio de 1822, de acuerdo con Gustavo Montoya, había 3828 cívicos entre jefes, oficiales y tropa.

Por otro lado, la situación de inestabilidad fue aprovechada incluso por algunos “cívicos” para tratar de apropiarse de las propiedades y negocios en los cuales servían. El Juzgado de Secuestros registra numerosos litigios sobre los bienes que los españoles y criollos realistas dejaron al huir al Real Felipe. Un caso ilustrativo es el de Tomás Villanueva, a quien Mercedes Cuellar acusó el 20 de agosto de 1821 de no querer devolverle su pulpería de la calle del Prado, en Carmen Alto. Villanueva era soldado del Batallón de Cuerpos Cívicos y asumió la atención del negocio como dependiente; allí comerciaba aguardiente, vino, manteca, pan y queso. Ante el juez de letras presentó un recurso de defensa declarando que la “chin-gana” era propiedad de José Córdova y que “quando llegó la patria a esta ciudad trató de traspasarme la mencionada chingana que en efecto se realizó”.[27] Añade que Córdova era ingeniero de artillería del Ejército Realista y que estaba en “el castillo del Callao siguiendo su tenaci-

dad". Por ello Villanueva reclamó que la propiedad pasase a manos del Estado, proponiéndose él mismo para conducir el negocio a cambio de una renta al gobierno: "Por bando promulgado en esta capital todas las propiedades de estos contumases que se hallan encerrados allí [en el Real Felipe], y no han querido venir, ni comparecer á gozar de la piedad y lenidad sean aplicados sus bienes al Estado".[28] Villanueva consideró que por esta vía podría obtener la propiedad o administración de la pulpería, como en efecto ocurría con diversos bienes y predios de españoles y criollos realistas que pasaban a propiedad de los oficiales del Ejército Patriota. Por ejemplo, las haciendas Santa Rosa del Caucato y Polan de Fernando del Maso fueron adjudicadas a los "jefes del Exercito Libertador".[29] No obstante, todo parece indicar que Villanueva había inventado la historia de que la pulpería era de José Córdova y que la verdadera propietaria era Mercedes Cuellar, quien presentó a varios testigos a su favor. Dado que Villanueva no compareció a los careos ordenados por el juez, la sentencia fue favorable a Cuellar.

Así, uno de los principales cambios que trajo la independencia fue el de abrir la política a las clases populares. Pero al mismo tiempo se observa un proceso contradictorio, porque si bien asistimos a la agencia política de la "plebe", desde el Estado se dirige todo un paquete de medidas para controlar y disciplinar la vida social y cultural de ese grupo. En seguida veremos los intentos de reformar la cultura popular.

Cultura plebeya y represión

Los liberales de la independencia se caracterizaron por su rechazo a la cultura popular. Aquí es pertinente la propuesta de Fanni Muñoz, quien diferencia entre una élite modernizadora y otra tradicionalista. La primera, a la que con las reservas del caso puede asociarse a los sectores liberales, percibe a la cultura plebeya como un obstáculo para el advenimiento de la modernidad y, por tanto, asume que debe intervenir para suprimirla. La segunda, a la que también con las reservas del caso se le puede relacionar con los conservadores, denigra a la cultura popular, pero no necesariamente plantea su supresión, pues esta élite percibe que de abolirse, se eliminarían también las diferencias que permitían jerarquizar a la sociedad limeña en una élite ilustrada y un pueblo inculto. Esta élite tradicionalista es, pues, adversa al cambio y las innovaciones de la modernidad. Su principal crítica apuntó, más bien, a la "seducción" de los miembros de la clase alta por la cultura popular, participando en el carnaval, los juegos de azar, las peleas de gallos, etc. A la propuesta de Muñoz podemos añadir un tercer sector que, aunque de menor influencia, ve con simpatía las manifestaciones de la cultura popular. Dicho sector publicaba cartas utilizando un seudónimo o bajo el título de "Un amigo del pueblo" en los diarios del siglo XIX para defender el derecho "inmemorial" del pueblo a tener formas de ocio y entretenimiento.[30] Esta complacencia con lo popular también se percibe en los artículos costumbristas de Manuel Ascencio Segura y es extensamente descrita en los relatos de viajeros que se ocupan de la cultura limeña y que se refieren a miembros de los estratos elevados regocijándose con las diversiones del

pueblo. De esta manera, las divisiones entre lo elitista y lo popular resultan, en buena parte, una aspiración de escritores ilustrados más que una realidad de la Lima del siglo XIX.

Evidentemente, aquí nos vamos a concentrar en el discurso y los proyectos de intervención de la élite liberal-modernizadora sobre la cultura plebeya. Al respecto, lo que destaca es la ofensiva legal-cultural iniciada bajo el régimen del Protectorado. En ese sentido, el año 1822 es clave, pues es cuando se prohíben los carnavales, las corridas de toros, las peleas de gallos, las casas de juegos, las loterías públicas y el teatro burlesco. Esta ofensiva legal dio inicio a una política de represión policial y discursiva, aunque sin resultados decisivos, para regular las conductas públicas. El desacato popular y la transgresión acabaron imponiéndose a los esfuerzos policiales y la crítica de las élites ilustradas. Como sabemos, el bando de la prefectura que se leía en las plazas prohibiendo el carnaval se convirtió en un elemento más del ciclo carnavalesco, señalaba su inicio. Las corridas de toros, en un principio rechazadas por el propio Bolívar, fueron luego admitidas para festejar al Libertador y otros actos cívicos. El coliseo de gallos fue clausurado y el juego pasó a desarrollarse en corrales en casas clandestinas pero, debido a que el control de las autoridades sobre estas viviendas era prácticamente imposible, el coliseo municipal tuvo que ser reabierto.[31] En lo que la policía mostró mayor empeño fue en perseguir el juego de azar. Numerosas casas de juego fueron intervenidas en la capital, procediéndose a arrestar a los concurrentes. Sin embargo, como a las casas de juego de Chorrillos y Barranco acudían autoridades militares y civiles, la

represión fue derivada principalmente a los lugares de juego del mundo popular. Obviamente, la resistencia de la plebe y la inmunidad de las élites hicieron que la medida perdiera efectividad. Se puede afirmar, entonces, que la ofensiva legal-policial expresó principalmente la aspiración de regular la vida cotidiana y la voluntad de modernizar la esfera de la cultura, pero que tuvo una escasa capacidad para modificar la conducta de los grupos plebeyos y de los estratos elevados que participaban de la cultura popular. Nuevamente observamos una colisión entre normas modernizantes y conductas básicamente incólumes.

Ahora bien, en el rechazo a la cultura popular se mezclan varios criterios que incluyen concepciones políticas, culturales y de control social. En efecto, los juegos y diversiones populares eran percibidos como pilares del dominio colonial en el sentido de que fomentaban el espíritu de molicie y de adormecimiento social que favorecía la despreocupación del pueblo por los asuntos públicos. Desde la perspectiva de los liberales, las fiestas que brindaban las autoridades coloniales al pueblo tenían el propósito de crear una falsa integración entre los opresores y los oprimidos, un momento de convivencia acompañado de comida y licor por el cual el pueblo debía quedar agradecido con los tiranos. De modo que lo que correspondía era eliminar esas costumbres que iban contra el espíritu de libertad y los valores ciudadanos que debían regir la república. Así, al tiempo de la prohibición de la "bárbara costumbre" de las peleas de gallos se señalaba: "Nada importaría hacer la guerra á los españoles, sino lo hiciésemos

también á los vicios de su reinado: salgan de nuestro suelo los tiranos, y salgan también todos sus crímenes".[32]

De otro lado, resulta evidente que para las élites liberales las costumbres populares eran contrarias a la cultura moderna que pretendían arraigar en la Lima poscolonial. El ideal del hombre moderno era el de un individuo culto y con capacidad de autocontrol. El mundo popular, por el contrario, aparece ante los ojos de la élite modernizadora como un espacio de desenfreno festivo, de conductas vulgares y de transgresión. Aquí, la salida de la élite modernizadora fue la homogenización de la cultura limeña a través de la educación y el reemplazo de la cultura popular por la "alta cultura". Se propuso, de este modo, fomentar la ilustración de los grupos subalternos a través del teatro culto, la ópera y la música clásica. Dada la popularidad del teatro y su concepción como "escuela de valores", se colocaron en él los principales esfuerzos. Así, una de las primeras medidas del gobierno independiente fue la designación en 1822 de Félix Devoti como "censor de teatros" para supervisar las "contratas que con los cómicos había de celebrarse facultándose así mismo para que se despida de la casa algunos de los más indecentes".[33] Aquí la idea era que los actores, bajo la coartada de la comicidad, no podían representar positivamente a personajes vulgares, de lenguaje soez o de conducta degradante, pues el público los tomaba como ejemplos. Lo que se esperaba del teatro, que por entonces era un pasatiempo difundido en las clases populares, era que impartiera valores edificantes y modelos de conducta de sobriedad, de enaltecimiento de los individuos y de integridad moral. No es

difícil imaginar las dificultades para lograr esta transformación cultural, más allá de la propaganda periodística. En todo caso, lo que se observa en el siglo XIX es una suerte de competencia entre introducir nuevas prácticas culturales y defender las antiguas. Max Radiguet, un viajero francés que residió en Lima entre 1841 y 1845, señalaba que los empresarios taurinos que regentaban la plaza de Acho publicaban, para contrarrestar la difusión de la ópera entre los sectores elevados, un folleto que ridiculizaba la afición a ese género musical en el que se señalaba:

Que otros canten Norma y Julieta

Que canten Belisario y Romeo

Me importan sus arrullos como un rábano

Y no gasto una moneda para oírlos".[34]

Las diversiones populares tenían, vamos a verlo a continuación, una dimensión económica.

En efecto, las diversiones públicas eran percibidas como contrarias a la racionalidad económica. Aquí el punto era que ellas desviaban la fuerza de trabajo hacia el ocio, obstaculizando el ahorro y la acumulación de los propietarios y las familias. Los juegos de azar, en particular, eran vistos como prácticas que erosionaban el orden social y la propia institución familiar. Robert Proctor señalaba que "algunas de las familias más opulentas continuamente están por el juego en la pobreza".[35] Asimismo, el juego iba contra las aspiraciones de progreso del hombre moderno; la sociedad poscolonial suponía la prosperidad económica. Bernardo Monteagudo señalaba que uno de los objetivos de la revo-

lución era fomentar la explotación de los recursos del país, el espíritu empresarial y las actividades productivas entre los peruanos; evidentemente, esto implicaba reducir la tendencia al ocio y las diversiones. Refiriéndose a la explotación minera escribía: "El gobierno espera que vengan [...] a establecerse en el país compañías científicas de mineralogistas, que empleando la acción combinada de la luz y de la fuerza, saquen del seno de los Andes los inmensos tesoros que la ignorancia y la pereza no han alcanzado a descubrir".[36] La cuestión que surge, entonces, es la necesidad de disciplinar a los trabajadores para hacer viable el progreso económico. La implementación de "empresas" requería de un régimen laboral que no se viera interferido por el nutrido calendario festivo y el culto a "San Lunes" (la costumbre de no trabajar el primer día de la semana para prolongar la fiesta del fin de semana o para curar la resaca). A diferencia del periodo colonial, cuando las diversiones eran vistas como una forma de distensión social y descanso para el pueblo, en la sociedad republicana estas se traducían en pérdidas económicas: "Un día de toros es un día perdido para el trabajo y los negocios, y un día que se absorbe el producto del trabajo y negocios de muchos días".[37] Así, la oposición entre diversiones populares y desarrollo económico fue uno de los ejes de las políticas culturales del liberalismo del siglo XIX.

Luego está la crítica a la participación de los estratos elevados en las diversiones populares. Como se dijo, esta es una actitud que proviene básicamente de la élite tradicionalista, quien observaba con horror cómo las diferencias sociales se desvanecían en

medio del carnaval y de otras diversiones populares. Por ejemplo, esto ocurría en las peleas de gallos, consideradas una diversión propia de la plebe, aunque para los viajeros de la época no pasaba desapercibido que los miembros de la alta sociedad (mujeres, religiosos, autoridades y aristócratas) eran asiduos al coliseo. Para ellos se habilitaron palcos enrejados que los protegían de la mirada del público, pues se trataba de "jugadores discretos que preferían no ser reconocidos".[38] Lo mismo sucedía con los juegos de azar. En un intento de disuadir a los miembros de las élites que organizaban estos juegos, San Martín decretó en 1821 que los esclavos que denunciasen a las autoridades "las reuniones que hayan en casa de sus amos con el objeto de jugar juegos prohibidos quedaran libres por el mismo hecho".[39] Según Robert Proctor, el propio marqués de Torre-Tagle, delegado supremo para ejercer el gobierno en ausencia de San Martín, tenía fama de ser un "jugador incorregible".[40] Lo que hay que resaltar, en todo caso, es que los juegos de azar daban lugar al encuentro y mezcla de clases y "razas" que ponían en cuestión las jerarquías sociales que separaban a la élite ilustrada del pueblo "inculto". Carlos Aguirre cuenta que en 1829, cuando una casa de juegos fue intervenida por la policía, entre los detenidos figuraron, entre otros, cinco religiosos franciscanos y tres seglares, dos desertores del escuadrón de policía, dos miembros de la milicia cívica, uno del regimiento de Huampaní, otro de la Contaduría General y dos esclavos.[41] Según Stevenson, quien residió en Lima entre 1804 y 1805, en las casas de juego de Miraflores, Chorrillos y Lurín los asistentes "se confunden indiscriminadamente, el ma-

estro y el esclavo, el marqués, el conde, el mecánico y el buhonero"; había también mezcla de géneros en el juego: "algunas mujeres ahora y entonces se juntan para esa diversión de moda".[42] En la élite conservadora, la crítica a la cultura popular apuntaba principalmente a esta mezcla social y étnica, pero no buscaba necesariamente su abolición.

Por último, la reforma de la cultura plebeya estaba relacionada con la necesidad de un nuevo reordenamiento urbano y de control de los espacios públicos. Ramón Joffré señala que la reforma y modernización de la ciudad era consustancial a la instauración del régimen republicano, pues este estaba asociado a combatir "lo atrasado, lo sucio, lo bárbaro, en fin, acabar con las disfunciones e insertar a la ciudad en el flujo civilizador".[43] Es decir, el desarrollo político estaba relacionado con la reconstitución física, administrativa y/o simbólica de la ciudad, en el sentido de que las capitales debían de funcionar como centros del nuevo poder que aseguraran el orden interno imprescindible para la estabilidad de la esfera pública: "De poco valía haber asumido un régimen político caracterizado como civilizado, si la capital mantenía demasiados trazos de barbarie".[44] Este reordenamiento de la ciudad se expresó en el control casi obsesivo de las autoridades policiales y municipales de las conductas consideradas transgresoras del orden urbano. Esta especie de utopía controlista se extiende a lo largo del siglo XIX y tiene como núcleo el intento de reorientar las conductas colectivas, la modulación de las expresiones populares y de las prácticas cotidianas. Ilustrémoslo con algunas medidas. José de la Riva-Agüero, presidente de la

Municipalidad de Lima, ordenó el 13 de agosto de 1821 que se pusiera iluminación en las puertas y balcones de las calles, pues se había "notado que casi diariamente se experimentan robos en las calles, y que los malhechores se disfrazan con el uniforme militar para cometer toda clase de crímenes".[45] Aquí el punto a resaltar no es tanto el problema de inseguridad urbana que viene de la época colonial, sino el nuevo marco en el cual esta preocupación aparece: el espacio público como una esfera sobre la cual el poder político debe actuar y someter a su dominio. De este modo, la proliferación de antorchas, mecheros y lámparas de aceite tiene el fin de facilitar la "mirada" de los agentes del Estado (serenos y policías) sobre lo público.

Asimismo, la voluntad de controlar la vida cotidiana puede ilustrarse con noticias anecdóticas, pero muy reveladoras, como las ordenanzas de Riva-Agüero para erradicar el hábito de tirar basura y perros muertos a las calles y acequias; o con esa orden del 22 de agosto de 1821 que señalaba que "Los comisarios de barrio amonestarán [...] á todo el vecindario, para que no vacíen á la calle los orines desde los altos".[46] Las pulperías y chinganas también cayeron bajo la vigilancia municipal. Estos recintos, concurridos por la "plebe" para consumir comidas picantes y beber licor, eran espacios de discusión política, canales de difusión de rumores sobre las autoridades y lugares donde se tramaban y fantaseaban conspiraciones populares. Como, a causa de la embriaguez, muchas de estas reuniones acababan en reyertas y peleas a cuchillo, el 21 de agosto de 1821, Riva-Agüero ordenó que "Los mostradores de dichas pulperías y chinganas serán co-

locados á media vara de la puerta de la calle, para evitar toda concurrencia interior, de que se origina con el calor de la embriaguez, riñas y homicidios"; la norma indicaba que la responsabilidad de impedir la aglomeración recaía en el tendero: "El pulpero que consienta grupos de gente en la puerta de su pulpería, ó que profieran palabras obscenas, será multado con diez pesos". Aquí es interesante el discurso sobre el decoro y la moderación del lenguaje como valores modernos:

> Las palabras obscenas recuerdan aquella desgraciada época en que nos dominaba la España, y en que el libertinaje y abandono hacían ostentación de la inmoralidad y del vicio: el pueblo de Lima tan suave, tan moderado, y tan amante de la decencia y del orden, corregirá los resabios que algunos pocos individuos han tomado en la licenciosidad de los enemigos: evitarán que se profieran palabras impropias de un pueblo ilustrado, y correspondientes solamente á aquellas gentes soeces que las introdujeron.[47]

No está de más reiterar que este intento de reglamentar los espacios públicos fue básicamente declarativo, con poca trascendencia en la vida cotidiana.

Así, lo que tenemos son principalmente lineamientos generales de proyectos culturales y de intervención urbana que formuló la élite liberal y modernizadora. Aunque la modernización cultural y urbana será un proceso parsimonioso que solo se hará visible a finales del siglo XIX, en los inicios de la república están claramente planteadas las directrices que promueven la transformación cultural de la plebe, así como la intervención y control sobre los espacios públicos de la ciudad que son consustanciales a

la implantación del orden republicano. En el epílogo de este capítulo veremos someramente el devenir de estos proyectos.

Educando a la plebe

El reverso de estos esfuerzos por reformar la cultura popular estuvo en el fomento de la educación popular. Lo novedoso del siglo XIX republicano fueron los proyectos educativos que los liberales trataron de implementar para ilustrar a los grupos populares. La convicción liberal en la fuerza transformadora de la educación es un antecedente del "mito de la educación" del siglo XX, aunque en el Perú decimonónico la escuela era vista principalmente como el espacio para formar a los ciudadanos que constituirían las bases sociales del régimen republicano. Asimismo, la promesa educativa tenía una misión política, pues moldearía a los individuos con los valores cívicos y les dotaría de la consciencia de sus derechos y deberes para con la cosa pública. En el *Mercurio Peruano* de 1828, por ejemplo, se señalaba: "todos saben que es imposible arraigar instituciones liberales, cimentar las costumbres que emanan de la libertad, y ligar estrechamente a los ciudadanos con la patria, sin la predisposición que dan los buenos estudios, y las sanas ideas".[48] Una segunda cuestión que destaca en los proyectos educativos liberales es su orientación productiva con respecto a las clases populares, en el sentido de que a través de las escuelas de artes y oficios se formarían hombres industriosos que contribuirían a la prosperidad material de la nación. A diferencia de la época colonial, los liberales valoraron el trabajo manual como una forma de redención de la "ple-

be" y un atributo del individuo responsable con el bienestar de su sociedad. Los planteamientos sobre la educación en la época de la independencia recorren todo el siglo XIX y, como es fácil suponer, fue más lo que se proyectó que lo que pudo realizarse. Su comprensión, por ello, obliga a transgredir el marco temporal de la independencia, en especial cuando tengamos que referirnos a los proyectos de construir una escuela de artes y oficios para las clases populares.

El impulso a la educación se produjo en medio de las guerras de independencia, como para dejar establecido que la ilustración del pueblo era un asunto que iba a diferenciar al gobierno independiente del gobierno colonial. En efecto, en el decreto que creó la Biblioteca Nacional, San Martín señaló:

> Convencido sin duda el gobierno español de que la ignorancia es la columna más firme del despotismo, puso las más fuertes trabas á la ilustración del americano [...] pero los gobiernos libres que se han erigido sobre las ruinas de la tiranía, deben adoptar otro enteramente distinto, dejando seguir á los hombres y á los pueblos su natural impulso hacia la perfectibilidad.[49]

Poco después, el 23 de febrero de 1822, el gobierno decretó que "En todos los Conventos de regulares existentes en el territorio del Estado, se formará una escuela gratuita de primeras letras".[50] De otro lado, se fundaron colegios fiscales en las capitales de departamento, a los que se asignaba como rentas predios urbanos y fundos cuyo arrendamiento debía cubrir los sueldos de los maestros, los útiles escolares y los gastos corrientes; en el mejor de los casos, se asignaba como fondos la recaudación del peaje

o algún impuesto local. Adicionalmente, el gobierno destinaba becas para que estudiantes pobres pero "honrados" estudiaran en escuelas privadas, pues esto resultaba más práctico que crear nuevas escuelas; estas becas eran administradas por la Beneficencia Pública o por las propias instituciones privadas.[51] En muchas localidades, a falta de la asignación de fondos públicos, las escuelas se solventaron con los aportes de los padres de familia. Evidentemente, estas formas de financiar la educación traían una serie de problemas: los arrendamientos de los predios y fundos no siempre se pagaban, la recaudación de los arbitrios tenía un alto grado de incertidumbre, y la baja contribución de las familias pobres hacía que a estas escuelas, dada las condiciones de infraestructura y de sueldos, se presentaran los maestros menos calificados.

Aunque en el discurso la educación era una misión fundamental de la república, en la práctica no se convirtió en una prioridad presupuestal. El gasto público privilegiaba el pago de salarios y de gastos corrientes de la burocracia militar y civil, antes que la construcción de escuelas o la contratación de maestros. A las carencias presupuestales deben añadirse los problemas de administración y organizativos del gobierno, que dificultaron el desempeño del sistema escolar. Antonio Espinoza ha mostrado que la tarea de formar ciudadanos se vio entorpecida porque las escuelas no acataron las directivas de ejecutar cursos sobre los derechos ciudadanos, los principios constitucionales y las leyes republicanas. Los maestros no estaban preparados para estas materias, y tampoco existían textos escolares que pudieran emplearse para estos fines. Aunque en 1826, por orden de Bolívar, se dispuso

que los curas compraran e hicieran circular el "Catecismo político" publicado por el gobierno, la Iglesia no era un ámbito de control del gobierno y muy pocos curas estaban dispuestos a pagar ocho reales por cada ejemplar.[52] Posteriormente, en 1843, se ordenó que en las escuelas primarias se adoptara como texto de enseñanza el "Catecismo de los derechos del hombre en sociedad", compuesto por José Nieto con extractos de varios autores clásicos.[53] Poco después se dieron a conocer otros dos "catecismos políticos": uno escrito por José Miguel Nájera, *Cartilla del pueblo sobre principio democráticos* (1855), y el otro por Francisco de Paula Vigil, *Catecismo patriótico* (1859).[54] Si bien el gobierno aceptó solventar la impresión de dichas obras, de acuerdo con los testimonios de la época, su difusión y su uso efectivo en las aulas fueron bastante escasos. De otro lado, aunque bajo el nuevo régimen la educación pasaba a ser una función y un servicio que el Estado debía de proporcionar a la población, lo que existía era básicamente la Dirección General de Estudios como un departamento del Ministerio de Justicia, Culto e Instrucción Pública (1825). Santa Cruz fortaleció la política educativa al crear el Ministerio de Instrucción Pública, Beneficencia y Asuntos Eclesiásticos (1837), pero dado que esto se produjo en el marco de la efímera Confederación Perú-Boliviana (1836-1839) y por una iniciativa personal, al disolverse la Confederación el ramo de Instrucción Pública fue incorporado al Ministerio de Gobierno y once años después al Ministerio de Justicia.[55] El constante traslado del ramo educativo limitó la acción del Estado y las instituci-

ones privadas continuaron teniendo una significativa impronta en la educación del siglo XIX.

Ahora bien, los gobiernos del Perú independiente pusieron grandes esperanzas en las escuelas lancasterianas "como un medio de incorporar a los sectores populares a la naciente vida nacional".[56] San Martín ordenó establecer estas escuelas gratuitas en los locales de los conventos de las órdenes religiosas que se habían suprimido. Asimismo, en 1822 creó la Escuela Normal Central de Lima para formar a los maestros en este sistema, y en 1823 Bolívar ordenó que se crearan escuelas normales en todas las capitales departamentales, de manera que se contaran con los recursos humanos para educar masivamente a la población. En estos objetivos las mujeres también estaban incluidas; señala un decreto dado por San Martín que

Con el objeto de hacer trascendentales las ventajas de este establecimiento a la educación del bello sexo, que el gobierno español ha mirado siempre con una maligna indolencia, se encarga mui particularmente a la Sociedad Patriótica medite los arbitrios más aparentes para la formación de una escuela normal, destinada a la instrucción de las niñas.[57]

Así, Bolívar reafirmó en 1823 la creación de la Escuela Normal de Mujeres en Lima. Las escuelas lancasterianas no cambiaron el panorama educativo del país debido a que las órdenes religiosas debían abrir dichas escuelas asumiendo los costos de su funcionamiento, y se abrieron muy pocas. El método lancasteriano trató de ser llevado a la escuela pública, pero las resistencias de los maestros y la de los padres de familia que preferían las for-

mas tradicionales de enseñanza impidieron que se lo adoptara como método general.

En el fracaso del proyecto educativo lancasteriano se perciben las limitaciones del proyecto de nación liberal. Es muy significativo que pese a la gran importancia que se le confirió a la educación, esta haya avanzado tan poco en cuanto a cobertura. El número de escuelas primarias aumentó de 28 en 1826 a 57 en 1845, aunque se registró la interesante presencia de varios maestros indios y negros enseñando en escuelas públicas.[58] La carencia de los fondos públicos necesarios, la inestabilidad política que afectaba el funcionamiento del Estado y la resistencia de los sectores conservadores a la expansión de la cobertura educativa explican en buena cuenta esta situación. Debemos salir un momento de nuestro marco temporal para entender las vicisitudes de los esfuerzos por expandir la educación. Gracias al aumento de los ingresos fiscales provenientes del guano, el presidente Ramón Castilla intentó reordenar el sistema educativo y aprobó en 1850 el primer *Reglamento de instrucción pública para las escuelas y colegios de la República*. Castilla y los siguientes gobernantes abrieron escuelas públicas y municipales, pero el panorama general de la educación no varió sustancialmente. De acuerdo con el censo de 1876, la mayo-ría de la población peruana seguía siendo analfabeta: el 81% de los peruanos de seis años y más no sabía leer ni escribir. Existía también una fractura regional, pues mientras que en Lima el analfabetismo representaba el 53%, en Puno y Apurímac llegaba al 96% y 97%, respectivamente.[59] El Perú de entonces no solo era un país iletrado, sino que estábamos lejos de ser la naci-

ón unificada lingüística y cultural-mente que habían soñado los liberales que hicieron la independencia. En la sierra, el idioma que hablaba el grueso de la población rural era el quechua, el aymara en el Altiplano y las lenguas "nativas" en la Amazonía. El indígena que aprendía español y se convertía en bilingüe era, por lo común, consecuencia de un contacto más o menos permanente con las ciudades (o de una residencia de varios años), pero en el siglo XIX la "experiencia urbana" de la población indígena era escasa.

Cabe señalar que la escuela pública se dirigía básicamente al mundo popular e indígena, pues las clases medias y altas resolvían el problema de acceso a la educación a través de las escuelas privadas y religiosas que existían y que proliferaron en la segunda mitad del siglo XIX con la llegada de educadores extranjeros que empezaron a abrirlas en casas particulares. El gobierno solía asignar becas para que niños huérfanos y de familias humildes que mostraban condiciones para la educación asistieran a estas escuelas, pero este sistema se distorsionó y acabó por otorgarse las subvenciones a estudiantes de sectores acomodados. Una comisión que visitó las escuelas en 1863 señaló: "La comisión cree que se ha desvirtuado el principio que se propusiera la corporación, porque en los colegios no se ha colocado a la parte menesterosa de la población, sino se ha cedido a las influencias de las personas que siendo acomodadas en la mayor parte, le quitan a los verdaderos pobres ese recurso de educarse bajo los auspicios de la municipalidad".[60] Así, la escuela, en lugar de unificar lingüística y

culturalmente a la heterogénea población de Lima, tendió a reforzar las desigualdades educativas.

De otro lado, para los liberales, la educación de las clases populares debía prepararlas para el ejercicio de oficios productivos. La república estaba asociada a la idea del bienestar material que debía producirse gracias a la liberación del comercio y de las coacciones económicas que había impuesto el colonialismo hispano. Los liberales imaginaron a un ciudadano industrioso. De este modo, las clases populares debían de orientarse al aprendizaje de oficios y destrezas laborales que redundaran en la producción de la riqueza nacional. El ideal liberal de las clases populares de Lima era el de trabajadores marchando a los talleres y manufacturas, e indios roturando la tierra o extrayendo la riqueza de los socavones. La educación popular, entonces, no era tan abstracta sino diferenciada, de acuerdo tanto a las necesidades de la sociedad como a los "destinos" de los individuos. En el *Mercurio Peruano* de 1828 se dice:

No todos los hombres pueden ser educados del mismo modo, porque no todos se hallan en el mismo caso, ni han de ser llamados á los mismos destinos [...] La sociedad exige de sus miembros diferentes clases de servicios; unos han de defenderla, otros han de gobernarla. Estos administrarán la justicia; aquellos serán los intérpretes de los derechos agenos. Es preciso quien nos cure en nuestras dolencias, quien satisfaga las necesidades del comercio y de la industria, quien maneje la hacienda de la comunidad, y quien se encargue de su representación.[61]

Así, la educación de las clases populares orientada a la producción seguía el principio de asegurar individuos para la industria.

Al respecto destacaron los proyectos de crear escuelas de artes y oficios que se plantearon a lo largo del siglo XIX. La idea de fundar estas escuelas en Lima y las capitales de departamento provino de San Martín en 1822, aunque no llegó a materializarse, como sucedió con muchos otros proyectos de esa época. Nuevamente, debemos salir de nuestro marco temporal para entender la importancia de estos planes. La idea de instituir escuelas de artes y oficios volvió a surgir, y en 1849, una ley del Congreso ordenó instalarlas en todas las capitales de departamento y destinarlas a los "artesanos, á la masa en general, y muy particularmente a las clases desvalidas".[62] No obstante, el gobierno no reservó una partida para estos colegios, señalando que sus presupuestos provendrían de los "fondos sobrantes" de los municipios de cada departamento; evidentemente, esto hizo que el decreto fuera un acto declarativo. Para 1858, ninguno de estos colegios se había implementado y el gobierno decretó que el que correspondía a Lima se levantara en el local de Santo Tomás, que "actualmente sirve para mercado público próximo a trasladarse a la nueva plaza".[63] Al año siguiente, el gobierno solicitó al Ministerio de Relaciones Exteriores que el delegado diplomático en Londres recopilase los reglamentos de escuelas similares, así como publicaciones sobre este tipo de establecimiento educativo, para poder confeccionar un reglamento que se adecuara a las condiciones del país. Finalmente, la escuela estuvo lista en 1864 y se la señaló como llamada "a dar nueva vida a la industria nacional".[64]

A la inauguración de la Escuela de Artes y Oficios de Lima en diciembre de 1864 asistió Domingo Sarmiento para dar un discurso. La escuela acogió a decenas de hijos de familias humildes y, aunque no pudo dotárseles del capital necesario para que abrieran sus propios talleres, como se había planeado, el local se convirtió en un semillero de artesanos e individuos industriosos. De esta manera, a decir de García-Bryce, se cumplía simbólicamente con el sueño liberal de contar con escuelas de artes y oficios que formaran el ejército de hombres productivos que requería la prosperidad de la nación.[65]

Posteriormente, en 1873, se creó en Lima la Escuela Industrial Municipal que incluyó la formación en educación primaria a sus alumnos, pues sin ella, dijo el alcalde Federico Marriott, "no se daría miembros útiles á la sociedad, ni dignos ciudadanos á la República".[66] Esta escuela contaba con siete talleres: imprenta; herrería; cerrajería; carpintería; ebanistería; escultura y encuadernación. Una tercera escuela, la de artesanos, provino de la Sociedad Amantes del Saber fundada en la década de 1870 por un grupo de intelectuales entre los que figuraban Joaquín Capelo y Manuel Osma. Las labores de esta sociedad incluían la promoción de sus estudiantes como conferencistas públicos. Miguel Melgar, un joven artesano que pronunció una conferencia sobre "la teoría de las ondas de calor", explica así la fundación de esta escuela: "Esta institución [la Sociedad Amantes del Saber], comprendiendo el estado de ignorancia en que se hallaba sumida la clase obrera, así como los vicios á que se hallaba arrastrada por la falta de una institución conveniente, resolvió fundar la Escuela

de Artesanos".[67] Así, en sentido estricto, en el siglo XIX llegaron a concretarse tres escuelas para formar artesanos e individuos calificados en actividades manufactureras.

Si nos hemos extendido más allá de nuestro marco temporal, ha sido para mostrar que los proyectos educativos y políticos de la generación liberal de la independencia recorrieron el siglo XIX, y se caracterizaron por su lenta ejecución. Como es fácil suponer, estas escuelas de oficios no variaron significativamente la situación de la industria nacional y, excepto por la creada en 1864, tuvieron diversos problemas presupuestales y de funcionamiento.

Epílogo

Por lo visto hasta aquí, la visión liberal sobre las clases populares tuvo un carácter ambivalente. De un lado, el pueblo era entendido como la fuente de legitimidad política y, de otro, como un grupo inculto al que debía ilustrarse para convertirlo en un ciudadano educado, productivo y consciente de sus deberes con la esfera pública. En el caso de Lima, el pueblo era también percibido como un espacio de desorden social y político, por lo cual las representaciones de lo popular están impregnadas del temor a una revuelta. Asimismo, el mundo popular es retratado como un espacio de reproducción de costumbres y diversiones de origen colonial contrarias al ideal del individuo mesurado. A este respecto, si bien se emprendieron diversas medidas de control social

y reforma cultural, se impuso una tolerancia *de facto* debido a la escasa capacidad el Estado para regular la conducta pública.

La educación, en este contexto, se convierte en el instrumento de intervención en el mundo popular, no solo para formar al ciudadano popular, sino para dotar a las clases populares de una sensibilidad moderna que reemplazase el carácter festivo heredado de la Colonia. En otro trabajo he examinado las vicisitudes de las élites para intervenir en el mundo popular-urbano.[68] Lo importante aquí es señalar que el siglo XIX puede ser entendido como el del "florecimiento" de la cultura popular en el sentido de que la multitud y sus expresiones culturales irrumpen y copan los espacios públicos. De otro lado, el rechazo de las élites hacia la cultura popular cambió a fines del siglo XIX, cuando se produce una "reacción nacionalista" que se expresa en la revalorización de esta cultura como elemento de la identidad nacional. En esta época se oficializa la denominada "cultura criolla", que flexibiliza las diferencias culturales entre las clases populares y las capas medias y altas.

Por último, las escuelas de artes y oficios debían añadir el ingrediente productivo en la personalidad popular. Su concentración en Lima y las dificultades en su funcionamiento dan cuenta de las limitaciones para producir este individuo industrioso que los liberales consideraban fundamental para la prosperidad de la nación. Por otro lado, al poco tiempo de aparecer estas escuelas en Lima, se experimenta una modernización económica que da lugar a una incipiente clase obrera y a nuevas entidades sociales: mutuales de ayuda y sociedades de obreros que difunden ideas

anarquistas. Estas organizaciones prefiguran cambios sociales y políticos profundos que en las dos primeras décadas del siglo XX abrirán un nuevo ciclo histórico en el cual los liberales, sin alternativas ante la nueva situación, se verán desplazados por fuerzas como el aprismo y el socialismo que asumirán la dirección de los nuevos actores colectivos.

A modo de conclusión
Re-imaginando la nación liberal



El discurso criollo-liberal sobre la construcción de la nación aparece como una fuerza transformadora de lo andino y lo popular. Dicha transformación suponía la conversión de indios y plebe en ciudadanos miembros de una comunidad cuyo vínculo principal era el ejercicio común de derechos civiles y libertades políticas. Esto, sin embargo, no se tradujo en cambios más allá del mundo urbano, donde los liberales lograron constituir una esfera de opinión pública y las leyes de la república fueron relativamente respetadas. En el mundo rural, en cambio, los poderes locales que sometían al indio y transgredían las leyes republicanas fueron tolerados *de facto* por el gobierno central. Es decir, si bien el discurso criollo-liberal enfatizaba la transformación, en la práctica se inhibieron de intervenir en el mundo rural, donde las coaliciones locales de hacendados, curas y jueces impusieron un dominio extralegal sobre las poblaciones andinas. La igualdad de los hombres ante la ley, fundamento de la nación liberal, no pudo prosperar sino en unos pocos espacios urbanos (con excepción de los años en los que se prolongó la esclavitud), dejando fuera del ámbito de la ley a las poblaciones indígena-rurales.

Así, el problema de la nación imaginada por los liberales fue su carácter legalista y educativo. Su discurso, como se ha visto,

enfatizó la incorporación de lo andino y lo plebeyo a la nación política, pero se circunscribió básicamente a la promulgación de leyes y decretos. La abolición del trabajo gratuito de los indios, la creación de escuelas en las provincias, la prohibición de los castigos corporales, entre otras medidas, no pudieron trascender sino muy limitadamente el papel impreso. Este proyecto de nación criollo-liberal marcó el siglo XIX y se contrapuso al de los grupos conservadores que propugnaban la exclusión del indio de la esfera pública y la prolongación de las instituciones de explotación de origen colonial, como la esclavitud y las diversas formas de trabajo gratuito de los indios. Aquí debemos resaltar que nuestros liberales, a diferencia del liberalismo revolucionario europeo, no emprendieron las reformas sociales y económicas básicas para la transformación de la sociedad colonial en una nación de hombres iguales ante la ley. No se afectó, por ejemplo, el régimen de tenencia de la tierra que sometía a las poblaciones andinas a formas de servidumbre que limitaban el avance de la ciudadanía. El proyecto de nación liberal quedó como una promesa incumplida, como un proyecto fallido.

El fracaso del proyecto de nación liberal que formuló la generación de la independencia se evidenció dramáticamente durante la guerra con Chile. En 1879, el Perú estaba lejos de ser una comunidad de ciudadanos y el analfabetismo abarcaba a la mayoría de la población, con énfasis en la indígena y rural. Las escisiones culturales entre una élite que podía conducirse pulcramente en los salones europeos y una población indígena que no entendía la lengua de sus instructores militares desvelaron al Perú como

una nación ficticia. El Perú estaba más cerca de la figura de un archipiélago social; los clivajes étnicos, culturales y regional-territoriales eran superiores a los factores de cohesión. Rénique dice que Manuel González Prada presenció "la imagen misma de la disolución nacional" cuando al ingresar a Lima, de retorno de la batalla de San Juan, contempló decenas de casas y negocios con banderas extranjeras para protegerse de las represalias de los chilenos.[69]

En todo caso, una consecuencia de la derrota fue el cuestionamiento sistemático al fallido proyecto de nación liberal. El tema que más profundamente iba a calar en las generaciones de la posguerra fue la reivindicación de la cultura andina que inició González Prada en sus discursos y en sus baladas peruanas.[70] Sin embargo, la consagración de la cultura andina como elemento fundamental de la nación peruana se produjo con el indigenismo beligerante de Luis E. Valcárcel, quien no solo planteó que los Andes volvían a ser la fuente de irradiación cultural del país, sino que propuso la proyección política del mundo indígena que, a la espera de un Lenin andino, refundaría la nación sobre bases andinas. Por otro lado, con el "socialismo indigenista" de José Carlos Mariátegui, que veía en las comunidades campesinas las semillas de la colectividad socialista, la cultura andina fue elevada no solo a componente básico de la nación, sino que pasó a formar parte del proyecto socialista que marcó el siglo XX. Si el indigenismo cubrió el "vacío cultural" del proyecto liberal del siglo XIX, el socialismo mariateguista cubrió su "vacío socioeconómico". Después de Valcárcel no pudo pensarse en la viabilidad de la na-

ción sin el legado andino, y después de Mariátegui, sin reformas socioeconómicas, particularmente sin una reforma agraria.

La emergencia de la generación de Valcárcel, Mariátegui y Haya terminó por enterrar "la manera criolla-liberal" de pensar la nación. El indigenismo, el socialismo y el aprismo no solo reformularon el discurso sobre lo nacional, sino que desarrollaron una crítica profunda a las élites liberales. Aquí debe tenerse en cuenta que a fines del siglo XIX los liberales habían emprendido un acercamiento con los conservadores, cuyo desenlace fue la modificación del reglamento electoral en 1895 que excluyó a los analfabetos, en su mayoría indígenas, del derecho de sufragio. Esto desdibujó la principal diferencia entre liberales y conservadores, apareciendo para las generaciones de la posguerra como parte de una supuesta oligarquía que gobernó el país en el siglo XIX.[71] A Mariátegui se debe la crítica más acabada del liberalismo cuando señaló que era inviable un régimen demoliberal sobre una sociedad con estructuras socioeconómicas "feudales". Y cuando Mariátegui señala que la educación era ante todo un problema económico y social, estaba respondiendo al mito liberal que planteaba que la educación iba a transformar la sociedad poscolonial.

Por último, el declive del proyecto de nación liberal se relaciona con la modificación de las bases de la sociedad peruana de las primeras décadas del siglo XX: incremento y radicalización de las capas medias, movilización de la incipiente población obrera que logra ciertas reivindicaciones, estallido de movimientos campesinos que tienen un profundo impacto en la opinión pú-

blica y en el activismo de las clases medias provincianas que, como la Asociación Pro-Indígena, van al encuentro de los campesinos. El liberalismo criollo, en este escenario, no pudo ni intentó conectarse con los nuevos actores sociales. La centralidad de la esfera política pasó a ser ocupada por los partidos de masas que logran colocar una agenda reformista, organizar y movilizar a los sectores medios y populares, es decir, abrir una nueva época en la que la nación liberal es re-imaginada desde las tradiciones del reformismo social y del socialismo.

Bibliografía



Archivos y colecciones documentales

ADLP Archivo Digital de la Legislación Peruana

AGN Archivo General de la Nación

CDIP Colección Documental de la Independencia del Perú

Periódicos

El Americano (1821)

El Correo Mercantil, Político y Literario (1821-1824)

El Pacificador del Perú (1821)

El Republicano (1822)

El Sol del Perú (1822)

El Tribuno de la Nación (1821)

El Tribuno de la República Peruana (1822)

Gaceta del Gobierno de Lima Independiente (1821-1826)

La Abeja Republicana (1822-1823)

La Cotorra (1822-1823)

Los Andes Libres (1821)

Mercurio Peruano (1828)

Fuentes primarias

De Cangas, Gregorio

1997 [1770] *Descripción en diálogo de la ciudad de Lima entre un peruano práctico y un bisoño chapetón*. Lima: Banco de Crédito del Perú.

De Pando, José María

1833 Reclamación de los vulnerados derechos de los hacendados de las provincias litorales del departamento de Lima. Lima: Imp. De J. M. Concha

Herrera, Bartolomé

1846 *Sermón pronunciado por el D. D. Bartolomé Herrera. Rector del Colegio de San Carlos el día 28 de julio de 1846. Aniversario de la Independencia del Perú*. Lima: Imprenta Administrada por L. Herrera.

Mariátegui, Francisco Javier

1925 [1869] *Anotaciones a la historia del Perú independiente de Mariano Felipe Paz Soldán*. Lima: Editorial Garcilazo.

Monteagudo, Bernardo

1916 [1822] "Exposición de las tareas administrativas del Gobierno, desde su instalación hasta el 15 de julio de

1822 (Lima)”. En *Obras políticas*. Buenos Aires: Imprenta La Facultad.

#1916 [1823] “Memoria sobre los principios que seguí en la administración del Perú, y acontecimientos posteriores a mi separación”. En *Obras políticas*. Buenos Aires: Imprenta La Facultad.

1973 [1809] *Diálogo de Atahualpa y Fernando VII en los Campos Elíseos*. La Paz: Carlos Castañón Barrientos.

ODRIOZOLA, Manuel

1873 *Documentos históricos del Perú*. Tomo IV. Lima: Imprenta del Estado.

OVIEDO, Juan

1861 *Colección de leyes, decretos y órdenes publicados en el Perú desde el año 1821 hasta el 31 de diciembre de 1859*. Lima: Felipe Bailly Editor.

PAZ SOLDÁN, Mariano F.

1868-1874 *Historia del Perú Independiente (1819-1827)*. Lima: Imp. A. Lemale.

RADIGUET, Max

1964 [1856] *Lima y la sociedad peruana*. Lima: Biblioteca Nacional del Perú.

Riva-Agüero y Sánchez Boquete, José de la

1858 *Memorias y documentos para la historia de la independencia del Perú y causas del mal éxito que ha tenido ésta*. París: Librería de Garnier Hermanos.

Távara, Santiago

1951 [1862] *Historia de los partidos*. Lima: Huascarán.

Vicuña Mackenna, Benjamín

1860 *La revolución de la independencaia del Perú desde 1809 a 1819*. Lima: Impr. del Comercio por J. M. Monterola.

Fuentes secundarias

Acosta, Rosa María

1997 *Fiestas coloniales urbanas (Lima-Cuzco-Potosí)*. Lima: Otorongo.

Aguirre, Carlos

1993 *Agentes de su propia libertad. Los esclavos de Lima y la desintegración de la esclavitud: 1821-1854*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Aljovín, Cristóbal

2000 *Caudillos y constituciones, Perú 1821-1845*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo de Cultura Económica.

2001 “La Constitución de 1823”. En Scarlett O’Phelan Godoy, (ed). *La independencia del Perú. De los borbones a Bolívar*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-Instituto Riva-Agüero.

Almario, Óscar

2010 “Los negros en la independencia de Nueva Granada”. En Heraclio Bonilla (ed.). *Indios, negros y mestizos en la independencia*. Bogotá: Editorial Planeta, Universidad Nacional de Colombia.

Anderson, Benedict

1992 *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Anna, Timothy E.

2003 *La caída del gobierno español en el Perú. El dilema de la independencia*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

2015 “La declaración de la independencia del Perú: libertad por la fuerza”. En Carlos Contreras y Luis Miguel Glave (eds.). *La independencia del Perú. ¿Conce-*

dida, conseguida, concebida? Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Basadre, Jorge

1929 *La iniciación de la República* (2 tomos). Lima: Editorial Rosay.

1973 *El azar en la historia y sus límites*. Lima: P. L. Villanueva.

1983 *Historia de la República del Perú 1821-1933*. Tomo I. Lima: Editorial Universitaria.

Belaunde, Víctor Andrés

1983 *Bolívar y el pensamiento político de la revolución hispanoamericana*. Lima: Editorial Minerva.

Bonilla, Heraclio y Karen Spalding

1981 [1972] "La independencia en el Perú. Las palabras y los hechos". En Heraclio Bonilla et ál. *La independencia en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Bracamonte, Jorge

1996 "La formación del proyecto aristocrático: Hipólito Unanue y el Perú en el ocaso colonial". En Luis Miguel Glave y Jorge Bracamonte eds. *Crisis colonial,*

revoluciones indígenas e independencia. Lima: (SUR), Derrama Magisterial.

Brading, David A.

2003 *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*. México: Fondo de Cultura Económica.

Burucúa, José Emilio y Fabián Alejandro Campagne

2003 "Mitos y símbolos nacionales en los países del Cono Sur". En Antonio Annino y François-Xavier Guerra. *Inventando la nación. Iberoamérica, siglo XIX*. México: Fondo de Cultura Económica.

Chambers, Sarah

2003 *De súbditos a ciudadanos: honor, género y política en Arequipa, 1780-1854*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales.

Chartier, Roger

1995 *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*. Barcelona: Gedisa.

Chatterjee, Partha

2007 *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, SEP-

HIS, CLACSO.

Chiaramonti, Gabriela

2005 *Ciudadanía y representación en el Perú (1808-1860). Los itinerarios de la soberanía*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Organismo Nacional de Procesos Electorales.

Contreras, Carlos

1996 *Maestros, mistis y campesinos en el Perú rural del siglo XX*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Contreras, Carlos y Marcos CUETO

2004 *Historia del Perú contemporáneo*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Cosamalón, Jesús

1999 *Indios detrás de las murallas: matrimonios indígenas y convivencia inter-racial en Santa Ana, Lima 1795-1820*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Cotler, Julio

1985 *Clases, Estado y nación en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

De la Puente Candamo, José Agustín de la

1971 *Notas sobre la causa de la independencia del Perú*. Lima: P. L. Villanueva.

Del Águila, Alicia

2013 *La ciudadanía corporativa. Política, constituciones y sufragio en el Perú (1821-1896)*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Demelas, Marie-Danielle

2003 *La invención política. Bolivia, Ecuador, Perú en el siglo XIX*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, Instituto Francés de Estudios Andinos.

Durand Florez, Luis

1973 *Independencia e integración en el plan político de Túpac Amaru*. Lima: P. L. Villanueva.

Earle, Rebecca A.

2014 *España y la independencia de Colombia, 1810-1825*. Bogotá: Universidad de los Andes, Banco de la República.

Espinoza, Antonio

2007 "Libros escolares y educación primaria en la ciudad de Lima durante el siglo XIX". En *Histórica*, vol. XXXLI, pp. 135-170.

2011 “Estado, comunidades locales y escuelas primarias en el departamento de Lima, Perú (1821-1905)”. En *Cuadernos de Historia* 34, Universidad de Chile, pp. 83-108.

2014 “En los márgenes de la ciudad letrada: los maestros primarios en Lima, c. 1800-c. 1860”. En Alberto Martínez Boom y José Bustamante Vismara (comps.). *Escuela pública y maestros en América Latina. Historia de un acontecimiento, siglos XVIII-XIX*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Favre, Henri

1986 “Bolívar y los indios”. En *Histórica*, vol. X, n.° 1, pp. 1-18.

Fisher, John

2000 *El Perú borbónico, 1750-1824*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Flores Espinoza, Javier y Teresa GISBERT

2000 “Estudios preliminar”. En Justo Apu Sahuaraura Inca, *Los recuerdos de la monarquía peruana o bosquejo de la historia de los incas*. Lima: Fundación Telefónica.

Flores Galindo, Alberto

1982 “Independencia y clases sociales”. En *Histórica*, n.°

7, pp. 99-114.

1988 *Buscando un Inca: identidad y utopía en los Andes*. Lima: Editorial Horizonte.

1989 *La agonía de Mariátegui*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

1990 *La ciudad sumergida. Aristocracia y plebe en Lima, 1760-1830*. Lima: Editorial Horizonte.

FORMENT, Carlos

2012 *La formación de la sociedad civil y la democracia en el Perú*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

GARCÍA-BRYCE WEINSTEIN, Iñigo

2008 *República con ciudadanos: los artesanos de Lima, 1821-1879*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

GARFIAS DÁVILA, Marcos

2005 *Origen de los símbolos patrios*. Lima: Municipalidad Metropolitana de Lima.

GONZÁLEZ PRADA, Manuel

1976 *Páginas libres. Horas de lucha*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

GOOTENBERG, Paul

1997 *Caudillos y comerciantes. La formación económica del Estado peruano, 1820-1860*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Bartolomé de Las Casas.

GUERRA, François-Xavier

2000 *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. México: MAPFRE, Fondo de Cultura Económica.

HABERMAS, Jürgen

1993 *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*. Barcelona: Gustavo Gili Editores.

HALL, Stuart

1997 "The Work of Representation". En Stewart Hall (ed.). *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. Londres: Sage Publications.

HAMNETT, Bryan

1978 *Revolución y contrarrevolución en México y el Perú. Liberalismo, realeza y separatismo (1800-1824)*. México: Fondo de Cultura Económica.

1999 *La política contrarrevolucionaria del virrey Abascal: Perú, 1806-1816*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

HAMPE MARTÍNEZ, Teodoro

1999 *Sobre el proyecto monárquico de San Martín (la misión García del Río-Paroissien, 1821-1825)*. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho.

2000 "El virreinato del Perú en los ojos de Humboldt (1802): una visión crítica de la realidad social". En *Ibero-Amerikanisches Archiv*, n.° 26, pp. 191-208.

HASTINGS, Adrian

2000 *La construcción de las nacionalidades*. Madrid: Cambridge University Press.

HOBSBAWM, Eric

2000 *Nación y nacionalismo desde 1780*. Barcelona: Crítica.

HOBSBAWM, Eric y Ranger TERENCE (eds.)

2002 *La invención de la tradición*. Barcelona: Crítica.

HÜNEFELDT, Christine

1978 "Los indios y la Constitución de 1812". En *Allpanchis*, Cusco, vol. 12, pp. 33-58.

2010 "Esclavitud, percepciones raciales y lo político: la población negra en la era independentista en Hispanoamérica". En Heraclio Bonilla (ed.). *Indios, negros y*

mestizos en la independencia. Bogotá: Editorial Planeta, Universidad Nacional de Colombia.

KRISTAL, Efraín

1991 *Una visión urbana de los Andes: génesis y desarrollo del indigenismo en el Perú, 1848-1930*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

LARSON, Brook

2002 *Indígenas, élites y Estado en la formación de las repúblicas andinas*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, Pontificia Universidad Católica del Perú.

LE GOFF, Jacques

1991 "Préface" a *L'imaginaire médiéval*. París: Gallimard.

LÓPEZ-ALVES, Fernando

2003 *La formación del Estado y la democracia en América Latina, 1830-1910*. Bogotá: Norma.

LÓPEZ CANTOS, Ángel

1992 *Juegos, fiestas y diversiones en la América española*. Madrid: Mapfre.

LYNCH, John

1976 *Las revoluciones hispanoamericanas, 1808-1926*. Bar-

celona: Ariel.

Macera, Pablo

1955 *Tres etapas en el desarrollo de la conciencia nacional*. Lima: Ediciones Fanal.

1977a "El indio y sus intérpretes peruanos del siglo XVIII". En *Trabajo de Historia*, tomo II, Lima, Instituto Nacional de Cultura, pp. 304-317.

1977b "El indio visto por los criollos y españoles". En *Trabajo de Historia*, tomo II, Lima, Instituto Nacional de Cultura, pp. 317-324.

1977c "El periodismo en la independencia". En *Trabajo de Historia*, tomo II, Lima, Instituto Nacional de Cultura, pp. 335-336.

1983 *Las furias y las penas*. Lima: Mosca Azul.

Majluf, Natalia

1994 *Escultura y espacio público. Lima, 1850-1879*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

1995 "The Creation of the Image of the Indian in 19th-Century Peru: The Paintings of Francisco Laso (1823-1869)". Tesis de doctorado. Austin: University of Texas.

2001 *La recuperación de la memoria: el primer siglo de la fotografía, Perú 1842-1942* (2 vols.). Lima: Fundación Telefónica, Museo de Arte de Lima.

2005 "De la rebelión al museo: genealogías y retratos de los incas, 1781-1900". En Thomas Cummings et ál. *Los incas, reyes del Perú*. Lima: Banco de Crédito.

2006 "Los fabricantes de emblemas. Los símbolos nacionales en la transición republicana. Perú, 1820-1825". En Ramón Mujica (ed.). *Visión y símbolos. Del virreinato criollo a la república peruana*. Lima: Banco de Crédito.

Mariátegui, José Carlos

2006 *7 Ensayos de la realidad peruana*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Marshall, T. H.

2005 *Ciudadanía y clase social*. Buenos Aires: Editorial Losada.

Martínez Riaza, Ascensión

1985 *La prensa doctrinal en la independencia del Perú. 1811-1824*. Madrid: Instituto de Cooperación Iberoamericana.

Mazzeo De Vivo, Cristina

2005 “El miedo a la revolución de independencia del Perú, 1818-1824”. En Claudia Rosas Lauro (ed.). *El miedo en el Perú, siglos XVI al XX*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, SIDEA.

McEvoy, Carmen

1999 *Forjando la nación. Ensayos sobre historia republicana*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, The University of the South, Sewanee.

2006 “De la comunidad retórica al Estado-nación: Bernardo Monteagudo y los dilemas del republicanismo en ‘América del Sud’, 1811-1822”. En José Nun y Alejandro Grimson (comps.). *Convivencia y buen gobierno: nación, nacionalismo y democracia en América Latina*. Buenos Aires: Edhasa., Cecilia

1991 “Los campesinos, la independencia y la iniciación de la República. El caso de los iquichanos realistas: Ayacucho 1825-1828”. En Henrique Urbano (comp.). *Poder y violencia en los Andes*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Bartolomé de Las Casas.

1993 *Incas sí, indios no: apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

1997 “República sin indios: la comunidad imaginada

del Perú". En Henrique Urbano (comp.). *Tradición y modernidad en los Andes*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.

2004 "Tradiciones liberales en los Andes: militares y campesinos en la formación del Estado peruano". En *Estudios Interdisciplinarios en América Latina y el Caribe*, vol. 15, n.° 1, pp. 35-64. Disponible en: www.tau.ac.il/eial/XV_1/mendez.html

2005 *The Plebeian Republic. The Huanta Rebellion and the Making of the Peruvian State, 1820-1850*. Duke University Press.

2006 "Las paradojas del autoritarismo: ejército, campesinado y etnicidad en el Perú, siglos XIX al XX". En *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, n.° 26, Quito, pp. 17-34.

Mera Ávalos, Arnaldo

2005 "Cuando la *patria* llegó a la capital: el miedo ante el advenimiento de la Independencia, 1820-1821". En Claudia Rosas Lauro (ed.), *El miedo en el Perú, siglos XVI al XX*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, SIDEA.

Mignolo, Walter

2007 *La idea de América Latina. La herida colonial y la opci-*

ón decolonial. Barcelona: Gedisa.

Monsalve Zanatti, Martín

2009 "Opinión pública, sociedad civil y la 'cuestión indígena': la Sociedad Amiga de los Indios (1867-1871)". En *A Contracorriente*, vol. 7, n.° 1, pp. 211-245.

Montoya, Gustavo

2002 *La independencia del Perú y el fantasma de la revolución*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, Instituto Francés de Estudios Andinos.

Muñoz, Fanni

2001 *Diversiones públicas en Lima 1890-1920: la experiencia de la modernidad*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.

Neira Samanez, Hugo

1967 *Hipólito Unanue y el nacimiento de la patria*. Lima: P. L. Villanueva.

1997 *La tercera mitad. Ensayos de relectura herética, Perú: XV-XX*. Lima: SIDEA.

Nugent, Guillermo

2014 *El laberinto de la choledad*. Lima: Universidad Perua-

na de Ciencias Aplicadas.

Núñez, Francisco

2005 “La participación electoral indígena bajo la Constitución de Cádiz (1812-1814)”. En Cristóbal Aljovín de Losada y Sinesio López (eds.). *Historia de las elecciones en el Perú. Estudios sobre el gobierno representativo*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

O’phelan Godoy, Scarlett

1997 *Kurakas sin sucesiones. Del cacique al alcalde de indios. Perú y Bolivia, 1750-1835.* Cusco: Centro de Estudios Regionales Bartolomé de Las Casas.

2001 “Sucre en el Perú: entre Riva-Agüero y Torre Tagle”. *En La independencia del Perú. De los borbones a Bolívar*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-Instituto Riva-Agüero.

2002a “Ciudadanía y etnicidad en las Cortes de Cádiz”. En *Elecciones*, n.° 1, pp. 165-185.

2002b “La rebelión abortada. Lima 1750: la conspiración de los indios olleros de Huarochirí”. En *Sobre el Perú. Homenaje a Agustín de la Puente Candamo*, tomo II. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

2005 “La construcción del miedo a la plebe en el siglo

XVIII a través de las rebeliones sociales". En Claudia Rosas Lauro (ed.). *El miedo en el Perú, siglos XVI al XX*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, SIDEA.

2015 "El mito de la 'independencia concedida': los programas políticos del siglo XVIII y el temprano siglo XIX en el Perú y Alto Perú (1730-1814)". En Carlos Contreras y Luis Miguel Glave (eds.). *La independencia del Perú. ¿Concedida, conseguida, concebida?* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

PAJUELO, María Marta

1965 *Los fines de la educación nacional en la ideología y acción educativas de Bartolomé Herrera y los hermanos Gálvez*. Lima: s. e.

PERALTA RUIZ, Víctor

2002 *En defensa de la autoridad. Política y cultura bajo el gobierno del virrey Abascal, Perú 1806-1816*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

2010 *La independencia y la cultura política peruana (1808-1821)*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, Fundación Manuel J. Bustamante de la Fuente.

2013 "*La revolución de la independencia del Perú* (1860) de Benjamín Vicuña Mackenna". En *Histórica*, vol.

XXXVILI, pp. 109-133.

Porras Barrenechea, Raúl,

1935 *Pequeña antología de Lima (1535-1935)*. Madrid: Imprenta de G. Sáez.

1974 *Ideólogos de la emancipación*. Lima: Editorial Milla Batres.

Portocarrero, Gonzalo

2015 *La urgencia de decir nosotros. Los intelectuales y la idea de nación en el Perú republicano*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Quijada, Mónica

1994 "De la colonia a la república: inclusión, exclusión y memoria histórica en el Perú". En *Histórica*, vol. XVIII, n.º 2, pp. 365-382.

1996 "Los 'incas arios': historia, lengua y raza en la construcción nacional hispanoamericana del siglo XIX". *Histórica*, vol. XX, n.º 2, pp. 243-269.

Rama, Ángel

1982 *La ciudad letrada*. Hanover: Ediciones del Norte.

Ramón Joffré, Gabriel

1999 *La muralla y los callejones. Intervención urbana y proyecto político en Lima durante la segunda mitad del siglo XIX*. Lima: SIDEA, PromPerú.

Reinhard, Wolfgang (comp.)

1997 *Las élites del poder y la construcción del Estado*. México: Fondo de Cultura Económica.

Rénique, José Luis

2015a *Incendiar la pradera. Un ensayo sobre la revolución en el Perú*. Lima: La Siniestra Ensayos.

2015b *Imaginar la nación. Viajes en busca del "verdadero Perú" (1881-1932)*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, Fondo Editorial del Congreso del Perú, Ministerio de Cultura.

Ricketts, Mónica

2001 "El teatro de Lima: tribuna política y termómetro de civilización, 1820-1828". En Scarlett O'Phelan (comp.) *La independencia del Perú. De los borbones a Bolívar*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero.

Riva-Agüero y Osma, José de la

1971 *La emancipación y la república*. Obras completas, tomo VII. Lima: Pontificia Universidad Católica del

Perú.

Rivera Serna, Raúl

1958 *Los guerrilleros del centro en la emancipación peruana*. Lima: P. L. Villanueva.

Rodríguez O., Jaime E.

1996 *La independencia de la América española*. México: Fondo de Cultura Económica, Colegio de México.

Rojas Rojas, Rolando

2005 *Tiempos de carnaval. Ascenso de lo popular a la cultura nacional (Lima, 1822-1922)*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, Instituto Francés de Estudios Andinos.

2014 "Las promesas igualitarias del liberalismo criollo". En Antonio Zapata y Rolando Rojas *¿Desiguales desde siempre? Miradas históricas sobre la desigualdad*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Rosas Lauro, Claudia

2005 "La reinvención de la memoria. Los incas en los periódicos de Lima y Cusco, de la Colonia a la República". En Luis Millones (ed.). *Ensayos de historia andina*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

SÁNCHEZ, Luis Alberto

1980 *Fuentes documentales sobre la ideología de la emancipación nacional*. Lima: Editorial Pizarro.

TARDIEU, Jean-Pierre

2004 *El decreto de Huancayo. La abolición de la esclavitud en el Perú, 3 de diciembre de 1854*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

THOMPSON, Edward

1979 *Tradición, revuelta y conciencia de clase*. Barcelona: Crítica.

1995 *Costumbres en común*. Barcelona: Crítica.

2012 *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Madrid: Capitán Swign Libros.

TORD, Javier y Carlos Lazo

1981 "Economía y sociedad en el Perú colonial. Movimiento social". En *Historia del Perú*, tomo V. Lima: Editorial Juan Mejía Baca.

VALCÁRCEL, Luis E.

2003 [1927] *Tempestad en los Andes*. Cusco: Ministerio de Cultura, Dirección Regional de Cultura-Cusco.

VAN DIJK, Teun A.

2000 "El discurso como interacción en la sociedad". En Teun A. Van Dijk, (comp.). *El discurso como interacción* social. Estudios del discurso: introducción multidisciplinaria, vol. 2. Barcelona: Gedisa.

VARGAS UGARTE, Rubén

1951 *Nuestro romancero*. Lima: Topografía Peruana.

VELÁZQUEZ CASTRO, Marcel

2000 "Las mujeres son menos negras: el caso de las mujeres esclavas en la Lima del siglo XIX". En Narda Henríquez (comp.). *El hechizo de las imágenes. Estatus social, género y etnicidad en la historia peruana*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

2005 *Las máscaras de la representación. El sujeto esclavista y las rutas del racismo en el Perú (1775-1895)*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Banco Central de Reserva del Perú.

VERGARA ARIAS, Gustavo

1974 *Montoneras y guerrillas en la etapa de la emancipación del Perú (1820-1825)*. Lima: Editorial Salesiana.

WALKER, Charles

1990 “Montoneros, bandoleros, malhechores: criminalidad y política en las primeras décadas republicanas”. En Carlos Aguirre y Charles Walker (eds.). *Bandoleros, abigeos y montoneros. Criminalidad y*

Yepes Del Castillo, Ernesto

2004 *Memoria y destino del Perú. Jorge Basadre: textos esenciales*. Lima: Congreso de la República. *violencia en el Perú, siglos XVIII-XX*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

1996 “Voces discordantes: discursos alternativos sobre el indio a fines de la colonia”. En Charles Walker. *Entre la retórica y la insurgencia: las ideas y los movimientos sociales en los Andes, siglo XVIII*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Bartolomé de Las Casas.

1999 *De Túpac Amaru a Gamarra. Cusco y la formación del Perú republicano, 1780-1840*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Bartolomé de Las Casas.

1. Los liberales, cabe precisar, no eran un grupo homogéneo y existía en este sector divergencia y matices que esperan mayor estudio. En otro trabajo (Rojas 2014) trato con mayor detalle estas diferencias internas.
2. Del Águila 2013.
3. Mignolo 2007: 89-91.
4. Para Bonilla y Spalding (1981 [1972]) el peso determinante de la independencia peruana fueron los "factores externos", particularmente la crisis política desencadenada por la abdicación de Fernando VII al trono español que dio lugar a la formación de juntas de gobierno en Buenos Aires, La Paz, Quito, Caracas, Chile y Bogotá. El papel del virreinato peruano fue, más bien, contrarrevolucionario, enviando fuerzas para sofocar a los rebeldes de La Paz y Chile.
5. Anna 2015: 140.
6. Anna 2003: 238.
7. Ibíd., p. 202.
8. Flores Galindo 1982: 103.
9. Flores Galindo 1990: 14.
10. O'Phelan 2015: 214.
11. Muñoz 2001.
12. Mc Evoy 1999.
13. Flores Galindo 1988: 275-276.
14. Méndez 1993.
15. Rosas 2005: 121.
16. Nugent 2014: 24.
17. Macera 1977b: 319.
18. Ibíd., p. 324.
19. Walker 1996. Bracamonte (1996) analiza los escritos de Hipólito Unanue y propone que elaboró un discurso para rechazar la inferioridad americana e indígena porque comprendió que una nación moderna no podía excluir a la mayoría indígena.
20. Hünefeldt 1978, O'Phelan 2002a, Chiaramonti 2005, Peralta 2010.
21. El fantasma de la revolución de Haití rondaba la consciencia de los criollos de la América del Sur. Era conocido que Bolívar había visitado Haití en 1815 y recibido del presidente Alexandre Petion la oferta de armas y buques para su expedición a Venezuela. Poco después, el 2 de junio de 1816, Bolívar decretó des-

de Carúpano la libertad de los esclavos, intensificándose la participación de negros y pardos en las guerras de independencia. En este proceso, Manuel Piar intentó independizarse de Bolívar y conducir una rebelión de pardos, pero fue capturado, procesado por un consejo de guerra y ejecutado, cerrándose esta posibilidad.

22. Flores Galindo 1990.

23. Aguirre 1993: 187.

24. Velázquez 2005: 264; también Velázquez 2000.

25. Le Goff 1991: I-VIII. Es necesario tener en cuenta que las representaciones también pueden referirse a un mundo imaginario: ángeles, sirenas, el demonio o Macondo, el pueblo ficticio de la novela de Gabriel García Márquez. Asimismo, para Hall (1997: 17), la representación es "la producción de sentido de los conceptos en nuestras mentes mediante el lenguaje. Es el vínculo entre los conceptos y el lenguaje el cual nos permite referirnos al mundo 'real' de los objetos, gente o evento, o a los mundos imaginarios de los objetos, gente y eventos ficticios".

26. Hall 1997: 14.

27. Van Dijk 2000: 18.

28. Dice Foucault que las prácticas sociales también implican sentido, es decir, tienen un aspecto discursivo susceptible de leer y decodificar (Hall 1997: 44). Asistir a una manifestación política tiene un obvio significado, distinto del hecho de permanecer en casa.

1. Citado en Porras 1935: 214.
2. Acosta 1997.
3. De Cangas 1997 [1770]: 55.
4. Neira 1997.
5. Citado en Tord y Lazo 1981: 208.
6. *Mercurio Peruano*, tomo I, 1904: 25.
7. Porras 1935.
8. Neira 1997.
9. Ibíd., p. 221.
10. En realidad, lo que impresionaba a los viajeros de la época era el derroche de recursos que se veía Lima, pues similares celebraciones encontraron a su paso por otras ciudades del continente. Corridas de toros, carnavales, peleas de gallos y juegos de azar eran prácticas comunes en Hispanoamérica (López Cantos 1992).
11. Hall 1997: 205.
12. En Colección Documental de la Independencia del Perú, tomo XXVII, vol. 2: 125. En adelante citada como CDIP.
13. CDIP, tomo XXVII, vol. 4: 364.
14. CDIP, tomo XXVII, vol. 1: 208.
15. Ibíd., p. 140.
16. Citado en Durand 1973: 20.
17. CDIP, tomo XXVII, vol. 1: 89.
18. Monteagudo 1916 [1823]: 40.
19. Citado en Basadre 1929: 16.
20. Ibíd.
21. *El Pacificador del Perú*, 10 de abril de 1821.
22. Citado en Mariátegui 1925 [1869]: 17.
23. Monteagudo 1916 [1823]: 46.
24. Monteagudo 1916 [1822]: 219.
25. *Gaceta del Gobierno de Lima Independiente*, 4 de agosto de 1821.
26. Ibíd.
27. Ibíd.
28. Monteagudo 1916 [1823]: 47.

29. Odriozola, tomo IV, 1873: 6.

30. Contreras y Cueto 2004: 51.

31. *El Correo Mercantil*, 21 de mayo de 1823.

32. *El Correo Mercantil*, 28 de agosto de 1823.

33. La Sociedad Patriótica se creó por decreto de 10 de enero de 1822, con cuarenta miembros, y debía reunirse dos veces por semana. Sus reuniones se llevaban a cabo en los salones de la Universidad Mayor de San Marcos.

34. Un resumen de las posiciones en esos debates, en Porras 1974; también en Contreras y Cueto 2004.

35. Távara 1951 [1862].

36. Mariátegui 1925 [1869]: 72.

37. Uno de esos desterrados fue el doctor Urquiaga, a quien se atribuía la circulación de unos impresos contra San Martín y Monteagudo.

38. Mariátegui 1925 [1869]: 129.

39. Ibíd., p. 74.

40. Riva-Agüero 1858 [1822]: 25.

41. Mariátegui 1925 [1869]: 82.

42. Ibíd., p. 28.

43. *El Sol del Perú*, 9 de mayo de 1822.

44. *El Sol del Perú*, 18 de abril de 1822.

45. Citado en Mc Evoy 1999: 36.

46. Riva-Agüero 1858 [1822]: 20.

47. Ibíd., p. 319.

48. Sánchez 1980.

49. Riva-Agüero 1858 [1822], tomo II: 24.

50. Paz Soldán 1868.

51. Mariátegui 1925 [1869]: 19.

52. Ibíd., p. 71.

53. Ibíd., p. 9.

54. *Gaceta del Gobierno de Lima Independiente*, 19 de julio de 1823.

55. Peralta 2013: 123.

56. Ibíd., p. 117.

57. Montoya 2002: 24.

58. Porras 1974: 50.

59. De la Puente 1971: 83.

60. Ibíd., p. 88.

1. Como anota Pablo Macera, las transformaciones políticas, culturales y económicas de Europa e Hispanoamérica modificaron sustancialmente la visión que tenían los criollos de su propia realidad. En el campo del conocimiento, el aristotelismo escolástico fue sustituido por las filosofías modernas: Descartes y Malebranche, después Newton y Leibnitz, y por último Locke, Hume y los representantes del enciclopedismo francés (Macera 1977a: 304).
2. Rodríguez 1996.
3. Walker 1996: 100.
4. Ibíd., p. 102.
5. Citado en Walker 1996: 106.
6. Citado en Bracamonte 1996: 37.
7. Ibíd., p. 40.
8. Macera 1977a: 313.
9. O'Phelan 2002.
10. Earle 2014: 13.
11. Núñez 2005: 366.
12. Hünefeldt 1978: 34. Según un testimonio que recoge esta autora, en el Cusco la afección indígena a la Constitución había llegado a tal punto "que aun la plebe ignorante llevaba sus fragmentos escritos por estar escasos los ejemplares y no tener proporción para conseguirlos" (p. 45).
13. Citado en Núñez 2005: 386.
14. Monteagudo 1973 [1809].
15. Monteagudo 1916 [1822]: 223.
16. CDIP, tomo XXIV: 139-140.
17. O'Phelan 2015.
18. CDIP, tomo XXIV.
19. CDIP, tomo XXIV: 141. Pablo Macera señala que Joaquín Olmedo, contemporáneo de Melgar, invocaba las sombras y los fantasmas incaicos para contraponerlos a los conquistadores españoles de los cuales unos y otros, patriotas y realistas, descendían ("El indio visto por los criollos y españoles", en Macera 1977b: 324).
20. CDIP, tomo XXIV: 295.
21. *La Abeja Republicana*, 11 de enero de 1823.
22. *La Abeja Republicana*, 1 de marzo de 1823.

23. *La Abeja Republicana*, 11 de enero de 1823.
24. Ibíd.
25. *La Abeja Republicana*, 1 de septiembre de 1822.
26. *Los Andes Libres*, 24 de julio de 1821.
27. *Los Andes Libres*, 31 de julio de 1821.
28. *El Sol del Perú*, 14 de marzo de 1822.
29. *Los Andes Libres*, 24 de julio de 1821.
30. *La Abeja Republicana*, 11 de enero de 1823.
31. CDIP, tomo XXIV.
32. *Gaceta del Gobierno de Lima Independiente*, 29 de diciembre de 1821.
33. Burucúa y Campagne 2003: 435. También Majluf 2005 y 2006.
34. Burucúa y Campagne 2003: 438.
35. *Gaceta del Gobierno de Lima Independiente*, 25 de agosto de 1821.
36. Garfias 2005.
37. Walker 1999.
38. Herrera 1846: 15.
39. Cosamalón 1999.
40. Ibíd., p. 69.
41. Rivera 1958: 138.
42. CDIP, tomo XVII, vol. 1: 228.
43. Vergara 1974: 88.
44. CDIP, tomo XVII, vol. 1: 233.
45. CDIP, tomo XXVII, vol. 2: 249.
46. CDIP, tomo XXVII, vol. 1: 233.
47. Ibíd., p. 285.
48. Ibíd., p. 240.
49. CDIP, tomo XXVII, vol. 2: 219.
50. Ibíd., vol. 1: 280.
51. Vergara 1974: 33.
52. Ibíd., p. 53.
53. San Martín otorgó a las guerrillas un reconocimiento simbólico dándoles medallas que llevaban la inscripción: “Lima libre juró la independencia en 28 de

julio de 1821".

54. CDIP, tomo XXVII, vol. 1: 246.

55. Aljovín 2000: 60.

56. O'Phelan 1997.

57. Del Águila 2013.

58. Aljovín 2000: 79.

59. Marshall 2005: 17-18.

60. En otro trabajo (Rojas 2014) he desarrollado más ampliamente el devenir del liberalismo en la segunda mitad del siglo XIX, cuando aparece una generación liberal cuyo énfasis era el libre comercio antes que la cuestión de la igualdad. A este liberalismo económico podemos llamarlo "liberalismo del laissez faire" para diferenciarlo del liberalismo político que estuvo a la cabeza del proceso de independencia y de la construcción del régimen republicano. Es aquel "liberalismo del laissez faire" el que pasa a encabezar el "campo liberal" y funda el Partido Civil que llega al poder en 1872. Después de la Guerra del Pacífico, dicho liberalismo va girando a posiciones conservadoras y abandonó su defensa del voto de los analfabetos. Este giro conservador del liberalismo es un fenómeno internacional y, en parte, se debió a la influencia del darwinismo social y del racismo científico que dieron una cobertura "científica" a los discursos que legitimaban las desigualdades. La conciliación entre el "liberalismo civilista" y los conservadores se concretó en 1895 con la exclusión de los analfabetos del sufragio electoral, cerrando un ciclo político que se caracterizó por la participación electoral de los indígenas. Para las generaciones posteriores (como la de Manuel González Prada que no veía diferencias entre Manuel Pardo y Nicolás de Piérola), el "liberalismo civilista" y los conservadores van a ser parte de la denominada "oligarquía".

61. Kristal 1991.

62. Monsalve 2009: 225.

63. González 1976: 342.

64. Ibíd., pp. 45-46.

65. Rénique 2015b: 295-298.

66. Valcárcel 2013 [1927]: 107.

67. Flores Galindo 1989: 46.

1. CDIP, tomo XIII, vol. 2: 338.
2. Ramón 1999.
3. Hünefeldt 2010: 283-284.
4. CDIP, tomo XIII, vol. 1: 339
5. Mc Evoy 2006: 72.
6. CDIP, tomo XIII, vol. 2: 352.
7. Ibíd., p. 330.
8. Fisher 2000: 146.
9. CDIP, tomo XIII, vol. 1: 340. Tardieu (2004) tiene una mirada diferente, pues señala que la clase propietaria presionó y le dio un cariz conservador a estas medidas.
10. Obviamente, los propietarios se resistieron a la intervención pública en un asunto que para ellos pertenecía al ámbito de lo privado por cuanto el esclavo era un bien particular. Por ello, San Martín admitió el ejercicio de castigos correccionales y moderados, como los encierros, las prisiones y otra clase de privaciones (Aguirre 1993: 163).
11. Aguirre 1993: 245.
12. CDIP, tomo XXVII, vol. 1: 236.
13. Fisher 2000: 147.
14. CDIP, tomo XIII, vol. 1.
15. Walker 1990.
16. Aguirre 1993: 266.
17. Aguirre 1993: 257.
18. Thompson 2012.
19. Almario 2010.
20. CDIP, tomo XXVII, vol. 1: 226.
21. Flores Galindo 1990: 171.
22. Ibíd.
23. *Los Andes Libres*, 24 de julio de 1821.
24. CDIP, tomo XII, vol. 1: 15.
25. CDIP, tomo XXVII, vol. 1: 105.
26. Citado en Montoya 2002: 120.
27. AGN, Juzgado de Secuestros, leg. 1, cuad. 29, fol. 9.

28. Ibíd.
29. AGN, Juzgado de Secuestros, leg. 1, cuad. 29, fol. 55.
30. Rojas 2005.
31. El viajero Gabriel Lafond señala al respecto que “el gusto nacional se indignó contra esta prohibición, llevándose a cabo partidas clandestinas muy frecuentes”; y como las casas de gallos no podían ser vigiladas por las autoridades, se optó por “hacerlas libremente, siendo suspendida la medida” (CDIP, tomo XXVII, vol. 2: 125).
32. Oviedo 1861, tomo IV: 332. En 1822, Gabriel Lafond observó que el gobierno republicano usaba las diversiones para el control social: “se decía que el gobierno hacía organizar corridas de toros cuando quería derivar la atención del pueblo de los asuntos públicos” (CDIP, tomo XXVII, vol. 2: 126).
33. *El Correo Mercantil*, 23 de febrero de 1822.
34. Radiguet 1964 [1856]: 56.
35. CDIP, tomo XXVII, vol. 2: 254.
36. Monteagudo 1916 [1822]: 237.
37. *El Sol del Perú*, 21 de marzo de 1822.
38. CDIP, tomo XXVII, vol. 2: 123.
39. CDIP, tomo XIII, vol. 1: 344.
40. CDIP, tomo XXVII, vol. 2: 250.
41. Aguirre 1993: 176.
42. CDIP, tomo XXVII, vol. 3: 165.
43. Ramón 1999: 18.
44. Ibíd., p. 28.
45. CDIP, tomo XIII, vol. 2: 355.
46. Ibíd., p. 362.
47. Ibíd., p. 360.
48. *Mercurio Peruano*, 14 de mayo 1828.
49. ADLP, decreto de 28 de agosto de 1821.
50. CDIP, tomo XIII, vol. 2: 291.
51. Espinoza 2011.
52. CDIP, tomo XIV, vol. 2: 58.
53. ADLP, decreto de 1 marzo de 1843.

54. Espinoza 2007: 144.

55. Espinoza 2011: 86.

56. Fonseca 2001.

57. CDIP, tomo XIII, vol. 2: 294.

58. Espinoza 2014: 270-271.

59. Contreras 1996: 10.

60. Espinoza 2011: 98.

61. *Mercurio Peruano*, 14 de mayo de 1828.

62. ADLP, Ley de 12 de octubre de 1849.

63. ADLP, decreto de 23 de octubre de 1858.

64. ADLP, decreto de 22 de noviembre de 1864.

65. García-Bryce 2008: 126.

66. Ibíd., p. 141.

67. Ibíd., p. 151.

68. Rojas 2005.

69. Rénique 2015a: 36.

70. Portocarrero 2015.

71. Rojas 2014.

ÍNDICE